rivista
anarchica
trimestrale
1983/n 3
lire 3500

il potere e la sua negazione

Editrice A coop a.r.l. Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982 - Una copia: L. 3.500
Abbonamento annuo: L. 12.000
Abbonamento sostenitore: L. 30.000
(Estero/aerea: L. 20.000)
Redattore respons.: Luciano Lanza
Redazione "Volontà", viale Monza, 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Amministrazione: libreria Utopia 2
dorsoduro 3490/b 30123 Venezia
Corrispondenza:
"Volontà", C.P. 10667 - 20110 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
Stampa: "Utopia Tipolito"
C.P. 10667 - 20110 Tipolito"
via S. Marco, 11 Creazzo (VI)
Distribuita nelle principali librerie
della Lombardia, del Piemonte e
dell'Italia Centrale.

volontá

rivista anarchica trimestrale

in collaborazione
con il
centro studi
libertari
g. pinelli
anno XXXVII n. 3
luglio/settembre 1983
ISSN 0392-5013

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Heloisa Castellanos, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza. Grafica: Fabio Santin.

Dopo gli scritti di Bertolo e Colombo, pubblicati sullo scorso numero, ecco altri contributi, in "dose d'urto", al programma di ricerche sul potere promosso dal Centro Studi Libertari (altri ancora saranno pubblicati, ma in ordine sparso, sui prossimi numeri). In sostanza, a parte l'editoriale, "il potere e la sua negazione" occupa tutte le pagine della rivista, infilandosi fin nelle fessure delle rubriche. Il "dibattito" si svolge attorno alle proposte di definizione concettuale e terminologica avanzate da Bertolo e "l'incontro" di cui si parla sono giornate di studio nel corso delle quali, nel luglio scorso, i partecipanti al programma hanno discusso tra loro convergenze e divergenze, non per tentare una sintesi (impossibile, oltre che indesiderabile, se non come "riduzione di complessità", appiattimento della diversità, forzatura della problematicità) ma per proseguire collettivamente il loro lavoro individuale.

Dei quattro testi qui presenti, che cosa possiamo dire che non sia superfluo perchè evidente alla lettura dei testi stessi? Ci limiteremo a dire, perlappunto, che essi meritano di essere letti con attenzione, con un "lavoro di lettura", cioè, proporzionale al lavoro intellettuale che sta dietro la loro scrittura, anche se - anzi proprio perchè - propongono più domande che risposte. Di Leo, Clark, Ibanes, Roussopoulos (come Bertolo e Colombo, come gli altri di cui pubblicheremo i contributi) si sono interrogati sul "potere" e sulla sua "negazione" ed è soprattutto quel loro interrogarsi che ci presentano, suggerendo nuove formulazioni, più chiare o comunque diverse, dei problemi teorici e/o pratici posti dall'intricatissima tematica.

E' quello che fa, ad esempio, Di Leo proponente una convincente interpretazione anarchica sulle origini del "potere maschile", che non è una soluzione ma un'ipotesi di ricerca. E' quello che fa Clark, il quale non traccia la mappa del labirinto del potere ma ci dice del gioco di specchi che lo rende apparentemente inestricabile. E' quello che fanno Ibanez e Roussopoulos quando accennano a due ipotesi di politica libertaria per il qui-ed-ora, due ipotesi per così dire "di sintesi" (l'uno tra radicalismo minoritario e riformismo di massa, l'altro tra azione extra-istituzionale ed istituzionale, democrazia diretta e organismi rappresentativi periferici). Due ipotesi che potrebbero apparire semplice riproposizione di vecchie "eresie" e che invece sono (o perlomeno vogliono essere) idee per organizzare la ricerca d'una "terza via" praticabile tra l' "improbabile rivoluzione proletaria" e le "sdrucciolevoli vie democratizzanti" di cui parla l'editoriale di questo numero.

lasciamo il pessimismo per i tempi migliori

Amedeo Bertolo

Sono certo tempi di scarsa soddisfazione per gli anarchici, se non di soddisfazione da "mal comune..." o da "l'avevamo detto noi...". Ad esempio ci si può magramente consolare pensando all'estrema crisi di quell'estrema sinistra che, a torto o a ragione, gran parte degli anarchici hanno vissuto, dopo il sessantotto, con rapporti di amore-odio e comunque da concorrenti sul mercato della rivoluzione. Oppure pensando al fallimento dei più estremi degli estremisti, ai leninisti della lotta armata,sia nella versione più apertamente militaristica (modello bierre) con il sinistro fascino della sua miscela d'allucinazioni teoriche e d'efficienza operativa e spettacolare, sia nella più sofisticata ma non meno allucinatoria versione della violenza diffusa teleguidata. E' una soddisfazione vedere dileguarsi quell'area di super-rivoluzionari che si autodefinivano Autonomia Operaia e vedere il loro sommo pontefice a Montecitorio e sentirlo dichiarare alla televisione "non è che io e i miei compagni non volessimo **per principio** andare in Parlamento" (che anzi loro erano sempre stati favorevoli ad "aprire e usare spazi di libertà all'interno delle istituzioni") e addirittura che loro erano stati "le uniche forze che potevano fermare il terrorismo"...

Sono tempi di scarse e magre soddisfazioni: è perciò bene, per il nostro morale un pò basso, non perdere alcuna occasione. Non perdiamo dunque l'occasione di scaldarci un pò il cuore con la discreta performance del non-voto alle elezioni legislative dello scorso giugno.

Gli astenuti in senso stretto sono aumentati di quasi il 2%, i non-votanti in senso lato (astenuti, più schede bianche e nulle) sono aumentati del 2,9% alla Camera e del 3,6% al Senato, un aumento consistente, che ha portato il "terzo partito" rispettivamente ad oltre il 16% ed il 17% degli italiani adulti. Con tutta la campagna anti-astensionistica di terrorismo psicologico, condotta dall'estrema sinistra all'estrema destra (con la sola eccezione della disinvolta ambivalenza radicale), non è cosa da poco che un'altro milione e mezzo di "cattivi cittadini" abbiano in qualche misura accettato di passare per "analfabeti politici". Che si tratti di un fenomeno significativo lo indicano i giudizi a caldo dei politicanti (Craxi: "Siamo preoccupati per questa vasta area di protesta, contestazione e rifiuto"; Rognoni: "Il fenomeno è segno di disaffezione e protesta"). Più a freddo, un commentatore del "Corriere" scriveva, una settimana dopo le elezioni, che i non-voti sono "voti meditati, consapevoli, non solo politicizzati, ma iperpoliticizzati". "Si dedica attenzione troppo scarsa a quel partito che sono le astensioni, più le schede bianche, più le schede annullate" scrive Alfredo Pieroni. E prosegue: "Sappiamo benissimo che in Paesi di democrazia più affermata l'astensionismo è prevalentemente un atto di fiducia nel mondo politico: lo si ritiene talmente degno di fiducia che l'elettore può prendersi una vacanza. Da noi è diverso, tutti lo sanno: da noi è esatto proprio il contrario".

Non è dunque indifferenza da consenso passivo quella dei "nuovi astenuti". Lo dicono Craxi, Rognoni ed il "Corriere": volete non crederci? Scherzi a parte, un'analisi comparata del non-voto al Senato e alla Camera segnala che il suo incremento non è dovuto alla generazione dei nuovi elettori, quelli tra i 18 ed i 25 anni, tra i quali i non votanti sono stati solo l'8,3% contro il 17,3% del Senato (ma si potrebbe forse aggiungere anche un 2% di beffardi suffragi giovanili per il Partito dei Pensionati, che tra i più anziani ne ha raccolti percentualmente la metà). Non è cioè attribuibile a quella generazione che si sapeva "spoliticizzata", ma verosimilmente a trentenni e quarantenni che tra la fine degli anni '60 e la fine degli anni '70 hanno respirato un'atmosfera politico-ideologica densa, a volte da tagliare col coltello, come in certi giorni la nebbia in Valpadana.

Una conferma indiretta può venire da un'ulteriore analisi delle differenze Camera-Senato, riferendo per omogeneità le percentuali non ai soli votanti, ma agli aventi diritto al voto. Questo confroto sembra indicare che quel 9 per cento in più di nonvotanti nell'elettorato più anziano penalizza fortemente il centro ma anche di un buon tre per centro la sinistra. L'ipotesi viene rafforzata dalla considerazione che la penalizzazione della sinistra risulterebbe assai più sensibile se i debuttanti del voto non fossero già di per sè assai meno di sinistra (quanto meno in senso partitico) della generazione che li ha preceduti e che oggi vota (o "non-vota") per il Senato. Tant'è vero che i comunisti sono meno numerosi tra i minori di 25 anni che tra i maggiori (mentre nel '79 era il contrario) e che demoproletari e radicali (veri e propri partiti giovanili, in quanto raccolgono rispettivamente il 40 e il 30 per cento dei loro suffragi tra i 18-25enni) hanno perso tra i giovani un quarto della loro forza rispetto all'estrema sinistra parlamentare del '79, che aveva allora il 10% del voto giovanile ed ha oggi il sette e mezzo per cento.

I giovani, dunque, non sembrano avere espresso in astensionismo la loro indifferenza politica. Il che non stupisce molto, perchè per quanto si disinteressi di poltica dev'essere difficile per un giovane rinunciare al gusto della "prima comunione laica", al gusto di sentirsi per la prima volta ritualmente partecipe della società politica. Tanto più che è a tutti noto la scarsa propensione all'anticonformismo di quella generazione. Inoltre, mi pare che l'indifferenza politica si possa esprimere altrettanto logicamente nel voto che nel non voto. Mentre quest'ultimo soprattutto nella forma dell'astensione e della scheda annullata volontariamente implica una certa dose, per quanto piccola, di rifiuto, cioè di un atteggiamento negativo ma attivo di fronte al rituale elettorale, un adempimento del "dovere democratico", quasi altrettanto privo di partecipazione emotiva ed intellettuale dell'obliterazione di un biglietto tramviario, è del tutto compatibile con l'indifferenza. E' più verosimile che il rifiuto del "dovere coniugale" venga da un'avversione al sesso o dal desiderio di un sesso più soddisfacente che non da una frigidità indifferente.

Insomma, i "nuovi indifferenti" danno un voto conformistico, mentre presubilmente una parte non trascurabile dell'astensione giovanile esprime non indifferenza ma rifiuto, così come una parte considerevole dei "nuovi astenuti". Anche a voler essere cauti, c'è almeno un milione di non-voti cui, se non si può certo pannellianamente attribuire una valenza anarchica, non si può neppure negare un positivo significato di disponibilità psicologica al discorso libertario. Non segnalano un me-ne-frego ma un vaffanculo. Che è già una bella differenza. Che poi, dal vaffanculo si possa abbastanza facilmente passare al me-ne-frego, in assenza di un'alternatica teorica e pratica plausibile alla politica istituzionale, è del tutto ovvio.

Fin qui l'editoriale che aveva cominciato a scrivere. Potrei abbastanza agevolmente continuare con un'ulteriore analisi del voto, con facili sarcasmi sul nuovo (?) governo e via di questo passo. Con grande noia mia per certo e, forse, del lettore. Grande noia mia perchè sono altre le cose cui da un bel po' di tempo vado pensando, ma di cui ho sinora evitato di scrivere perchè si tratta di un campo di riflessione arduo e delicato, perchè le mie idee in merito sono più simili ad una matassa ingarbugliata che non a un filo di pensiero, perchè in queste condizioni la scrittura è per me un esercizio faticoso e dagli incerti risultati. E però continuo a pensarci. Bene, questo editoriale, che m'è stato rifilato dagli altri compagni della redazione come penitenza per sei mesi d'assenza e che malvolentieri ho preso a scrivere e più volte interrotto e sempre più malvolentieri ripreso, è forse l'occasione buona. Mi restano giusto un pò di pagine per cominciare a delineare la "cosa". Perciò, punto e a capo. Cambio registro.

Torno in Italia, dopo sei mesi, a fine giugno, e trovo la tribù in pessime condizioni di salute. Non che sei mesi prima stesse molto bene. Anzi. Ma nutrivo la speranza un pò irragionevole che si fosse toccato il fondo della crisi e che in questo frattempo fosse cominciato il recupero. Irragionevole perchè la mia scettica ragione in realtà m'ammoniva del contrario. Ma ci speravo lo stesso, un pò come quando si spera che "dormendoci su" si trovi al risveglio che il problema s'è risolto da sè o che comun-

que la situazione si presenti meno fosca della sera precedente. E invece no. La tribù sta ancora peggio.

Quando dico tribù intendo il movimento anarchico o meglio, quegli anarchici in vario modo militanti che si riconoscono - come io mi riconosco - in una specie di comunità ideale. Una comunità dai confini indefiniti e forse indefinibili e purtuttavia una comunità percepita come tale da chi vi si riconosce, una comunità culturale, quasi una comunità etnica, che fa sì che il movimento non sia riducibile a una forma particolare di partito politico. Per alcuni è qualcosa di più, per altri molto di più, per altri ancora tutt'altra cosa.

Al mio ritorno la tribù, nonostante la crisi, è un pò vivacizzata, grazie a Craxi ed alle sue elezioni anticipate. Per fortuna in Italia c'è una chiamata alle urne quasi ogni anno (l'anno prossimo ci saranno le regionali, mi pare, poi le amministrative o le europee...). Così il rituale elettorale ci consente una ripetizione confortevolmente frequente del nostro astensionismo rituale e ci garantisce un mese o due di volantini, manifesti, comizi, eccetera. Poi, con un po' di fortuna, ci si può rallegrare, come quest'ultima volta, di un discreto aumento delle astensioni, di una batosta democristiana, di una delusione socialista, di un ridimensionamento piccolo ma significativo dei comunisti... Poi comunque ci sono ferie e vacanze e a settembre o a ottobre si vedrà (sindrome del dormirci sopra). Non si fraintenda il tono ironico. Anchîo ho partecipato, e con un certo gusto, al rituale astensionistico o meglio alla sua parte finale, ho bruciato il certificato elettorale ed ho brindato a quel tre per cento in più di non votanti, eccetera. E anch'io sono stato tentato di rinviare nuovamente il problema della crisi della tribù...

Continuo a prenderla alla larga. Se vado avanti così, furbescamente inconcludente, arrivo al limite dello spazio concessomi per un editoriale. Allora sputiamo il rospo, liberiamo il gozzo. Il movimento anarchico è in crisi. In crisi gravissima, qualitativa e quantitativa. La stampa continua a perdere lettori, i libri quasi non si vendono più, i gruppi si sfaldano, i contatti si allentano e diventano puramente formali o d'amicizia personale. I circoli (quelli che non hanno ancora chiuso i battenti) sono quasi permanentemente vuoti di persone e comunque di idee. L'attività

esterna (ed il dibattito interno) è scesa a livelli bassissimi. I compagni se la squagliano sempre più numerosi, con cento motivazioni individuali differenti (ma nel loro presentarsi contemporaneo non può non esserci un importante elemento comune). Creativitá, fantasia, voglia di fare, spirito d'iniziativa sono quasi un ricordo.

Già da qualche anno il movimento scricchiolava, è vero, perdeva un pò d'intonaco, ma sembrava che nel complesso potesse tenere ancora bene sulla distanza, avendo retto sia all'ondata di riflusso del neoriformismo e del privato, sia, simmetricamente, alle tentazioni ed al disastro della scelta armata. Poi sono cominciate le prime crepe. Ora siamo allo sgretolamento e l'edificio minaccia rovina. Alcuni traslocano tranquillamente, altri con senso di colpa. Qualcuno ha detto che andava a prendere le sigarette e nessuno l'ha più visto. Qualcuno si fa prendere dal panico e salta dalla finestra. Si fa anche male, ma zoppicando s'allontana, non senza qualche sguardo di rimpianto per la casa in cui è vissuto per tanti anni. Quelli che restano non riescono più a puntellare le strutture pericolanti. Si guardano in faccia, stanchi, sfiduciati e un pò sospettosi (chi è il prossimo che taglia la corda? chi è che fa finta di lavorare ma in realtà si sta solo avvicinando alla porta?) Qualcuno comincia a suggerire di rifugiarsi nei sotterranei, che già hanno retto altri crolli. Ma c'è posto per pochi. E c'è chi soffre di claustrofobia.

Se continua così non ci metteremo ancora molto a ritrovarci con un simulacro di movimento come negli anni '50 e '60. Anzi peggio. Perchè allora c'erano dei testardi irriducibili vecchi anarchici a tener duro e una manciata di testardi appassionati giovani anarchici ad aprire il futuro. Oggi, mezz'età spompati e sbarbati incerti non garantiscono e non promettono altrettanto.

L'ho detta la "cosa". Un pò male, un pò semplicisticamente, un pò letterariamente ed anche un pò caricaturalmente, esagerando un poco. Ma l'ho detta. Ed ora vi dirò anche che il principale motivo per cui continuavo a resistere all'idea di scriverne era il timore di peggiorare la situazione, di moltiplicare gli effetti depressivi della crisi, dandole voce, di scatenare il panico (ma quale peste, per carità, si tratta d'un pò d'influenza!). Ora sono però (quasi) convinto del contrario. E allora, avanti senza pietà

(il medico pietoso eccetera). La crisi del movimento anarchico italiano (ma in Francia cos'è successo dieci anni fa? E in Spagna che cosa sta succedendo?) è la crisi dell'anarchismo. E si tratta di crisi non congiunturale (o meglio, non solo congiunturale), ma strutturale. E' una crisi storica. Congiunturali, semmai, sono state le riprese del '45 e del '68. La tendenza di fondo, meno percettibile durante i picchi superiori dell'andamento ciclico, drammaticamente visibile, come ora, nei tratti discendenti, è una crisi *storica*.
(Apocalittico. Brivido nella sala, tra il pubblico). E' la fine dell'anarchismo? Dell'anarchismo *forse* no. (Sospiro di sollievo). Di un certo anarchismo storicamente determinato *probabilmente* sì.

E' tempo d'ottimismo, lasciamo il pessimismo per tempi migliori. Spiritoso, vero? L'ho letto un mese fa su un poster anarchico svizzero e l'ho trovato non solo spiritoso, ma straordinariamente idoneo a diventare il nostro *mot d'ordre* per il prossimo futuro. Il mio, quantomeno. Se per vent'anni ho usato il pessimismo, o meglio, lo scetticismo d'una parte della mia personalità (diciamo la ragione) per equilibrare l'eccessivo ottimismo di un'altra parte (diciamo il cuore), è tempo che il ruolo si capovolga. Visto che, con la situazione che ci ritroviamo, l'emozionalità tende al pessimismo (ho, abbiamo, il morale quasi ai tacchi) *bisogna* che si ristabilistca l'equilibrio spingendo la ragione al polo dell'ottimismo.

La lucidità, ora, deve non frenare ma sorreggere. Com'è possibile, in un quadro oggettivamente tanto disastroso come quello che ho appena tratteggiato? Quale ottimismo della regione, se ho appena detto che la crisi del movimento anarchico è crisi strutturale, crisi storica? Non certo un ottimismo panglossiano da "tutto-va-per-il-meglio-e-questo-è-il-migliore-dei-mondi-possibili". Ma un ottimismo che, più utilmente, legga non solo il reale in senso stretto, ma anche il possibile (s'è tanto parlato tra noi, un paio d'anni fa, di funzione utopica e non s'era affatto negato alla ragione una funzione utopica). Un'ottimismo che, pur non mentendo sulla crisi, anzi se necessario portandone l'analisi fino ai limiti (ma non oltre) dell'autolesionismo, ne dischiuda antici-

pandole e *costruendole* le potenzialità positive.

Ora, io credo che tali potenzialità siano enormi (ecco che le ragione, obbediente, comincia a svolgere la sua funzione ottimistica). Per superare questa crisi l'anarchismo deve trasformarsi profondamente, ma se si trasforma profondamente può non solo superare la crisi, ma attingere una vitalità pari se non superiore ai suoi tempi d'oro.

In realtà, a ben vedere, si tratta d'una crisi del militante, più che dall'anarchico. Se molti disertano la militanza, pochi disertano l'anarchismo (e quelli che non disertano ma " non stanno bene" dubitano della militanza, non dell'anarchismo). E' un pò come se (orrida analogia ma efficace) migliaia di preti gettassero la tonaca alle ortiche (mi scusino le ortiche), non sopportando più gli oneri del mestiere e/o non credendo più nella funzione della Chiesa, pur restando cristiani. Certo, l'anarchismo degli "ex" è un anarchismo represso e malinconico, ma confessata o inconfessata rimane nei più la convinzione che, come filosofia dell'uomo e della società l'anarchismo è una gran bella cosa. Quello che è venuto e sempre più viene a mancare è la fiducia nel senso della militanza, specialmente nella sua forma del "fare politica", e nella possibilità della nostra bella rivoluzione.

La validità dell'anarchismo come filosofia dell'uomo e della società non è una patetica nostalgia da ex o una forzata fede da militanti. Sono razionalmente convinto che l'anarchismo ha in sè una forza, una ricchezza ed una freschezza inesauribile che i revivals ideologici (neomarxisti, neoliberali...), non fanno che evidenziare, non foss'altro che per l'uso sfacciato di cosmetici libertari nei nuovi maquillages ideologici. La controcultura degli anni '60, il femminismo degli anni '70, il pacifismo degli anni '80, la nuova sensibilità ecologica ed anche i fenomeni socio-musical-folclorici come i punk avevano ed hanno in sè tanti frammenti d'anarchismo da far pensare a non pochi compagni che potesero e possano sostituire il movimento anarchico. Se non è un ricorrente fenomeno di necrofagia culturale, vuol dire che l'anarchismo è un alimento sano e corroborante. Se il '68 ha portato in tutto il mondo ad una ripresa dell'anarchismo è stato soprattutto perchè era *anche* (non tutto ma non poco) una rivolta culturale di segno libertario. E se quella ripresa ha

avuto il respiro corto (ma non cortissimo, via!) e si è manifestata, per lo meno in Europa, come congiunturale è perchè è stata incanalata in forme teoriche e pratiche sterili. Inevitabilmente sterili, perchè riproponevano un anarchismo obsoleto.

Quale anarchismo? Quello formatosi come felice - ma storicamente contingente - sovrapposizione d'una filosofia di libertà e di uguaglianza e d'un contesto sociale "oggettivamente" rivoluzionario, quello che, da questa sovrapposizione, s'è sviluppato come variante libertaria del socialismo rivoluzionario. Ma già la generale crisi dell'anarcosindacalismo degli anni '20 e '30 segnalava la crisi di quell'anarchismo per mutamento sostanziale di quel contesto. E se ci si poteva ancora illudere, fino alla caduta del fascismo, attribuendo la causa del declino anarchico alla repressione, l'effimera ripresa postbellica rapidamente rientrata avrebbe potuto chiarire le cose.

Invece, negli anni '70 non abbiamo saputo fare molto di più che riproporre, caricaturando quel modello di anarchismo obsoleto, una parvenza di azione politica che, nelle condizioni date, non poteva che ridursi a ripetere sui volantini, sui giornali, nei cortei qualche variante più o meno sofisticata di viva-l'anarchia e l'unica-soluzione-è-la-rivoluzione. Il risultato non poteva essere diverso: noia e frustrazione. E crisi, naturalmente, prima o poi.

Ma questa crisi, per quanto grave, anzi proprio perchè grave, può essere salutare, può essere finalmente l'occasione per vederci più chiaro, senza illusioni (non è difficile) ma anche senza angosce (è già più difficile). Può essere una grande occasione perchè ci costringe per sopravvivere a ripensare a fondo l'anarchismo. Purchè si reagisca subito ad un senso di disfatta e d'impotenza che va insidiosamente diffondendosi. Per anni mi sono occupato di campagne antirepressive. Ora mi sembra assai più importante una *campagna antidepressiva.*

La matassa nella mia testa è ancora ingarbugliata, come dicevo, e lo sarà probabilmente ancora per un pezzo ma credo di aver trovato il bandolo per cominciare a scioglierla. L'anarchismo 'ottocentesco', sopravvissuto con qualche aggiornamento fino ad oggi, in realtà non funziona più da almeno mezzo secolo. Sopravvive, appunto, ma con crisi periodiche e con trend ine-

sorabilmente discendente. Esso ci tramanda una miscela di elementi datati (strategici soprattutto, ma non solo) e di elementi attualissimi perchè - scusate l'enfasi - universalmente validi e dunque sempre attuali, tanto validi che, a pezzetti neutralizzabili, ce li stanno saccheggiando a destra e a sinistra. E' oltretutto un anarchismo impoveritosi nelle sue manifestazioni, tanto da non riuscire ad esprimersi altro (o quasi), che in forma d'anarchismo politico, quando proprio paradossalmente non può dare prospettive politiche praticabili nel qui ed oggi: tra un'improbabile rivoluzione proletaria e sdrucciolevoli vie democratizzanti sembra restare spazio solo per la parola, non per l'azione. L'impasse è inevitabile.

Per uscire dall'impasse si deve inventare un anarchismo diverso, in cui si conservi il "nocciolo duro" del vecchio (ma, esattamente, qual'è? discutiamone, pensiamoci seriamente), perchè senza questo nocciolo non c'è anarchismo nè vecchio nè nuovo. E si circondi questo nocciolo con una polpa di pensiero e di azione flessibili, adattabili, sperimentabili, discutibili, assolutamente non dogmatici. Si inventi così un anarchismo cangiante e multiforme in cui si riconosca il militante ma anche il poeta, che comprenda in sè la lotta ma anche la vita, che rifletta tutto ciò che nei comportamenti individuali e collettivi si muove in senso libertario ed in essi si rifletta... Un anarchismo inteso come grande trasformazione dell'immaginario sociale che nega il dominio in *tutte* le sue forme, in tutti i "luoghi" culturali in cui da millenni si è insediato, dalle relazioni sessuali alle istituzioni politiche, dal linguaggio alla tecnologia, dall'economia alla famiglia, dai sentimenti alla razionalità. Quest'anarchismo non conoscerebbe crisi. Cavalcherebbe le crisi. La crisi di riconversione dei trenta-quarantenni delusi dalla politica ma a disagio nella società; la crisi d'indentità dei giovanissimi (il 10 % dei quali, stando ad un sondaggio fatto un paio di mesi fa, non si riconoscono in nessun'area politica esistente ma ritengono che la società andrebbe radicalmente trasformata); la crisi di impotenza degli operai incazzati, delle casalinghe infelici, dei giovani disperati, dei non integrati, dei disintegrati dei cassintegrati; la crisi di noia di... mettetici un pò chi volete.

Un anarchismo come grande trasformazione culturale. E' chiaro che una mutazione culturale di questa portata opera sui tempi lunghi. Ma deve operare sin d'ora, nelle forme e con i ritmi che la realtà circostante e la nostra *volontà* rendono possibili. Senza aspettare la rivoluzione (ma neppure necessariamente rinunciandovi) e senza disperarsi se non la si vede probabile nè per domani nè per dopodomani.

La rivoluzione non deve più essere nè un mito nè un alibi. La grande trasformazione deve cominciare adesso. Anzi è già cominciata da oltre un secolo, perchè se anche il vecchio anarchismo è finito in un cul de sac (ma più per colpa nostra che dei nostri "padri" e non certo per colpa dei nostri "nonni" per i quali era strumento perfettamente adeguato), esso aveva però già in sè tutti gli elementi essenziali della grande trasformazione ed è certo che più d'un mutamento culturale di segno libertario di quest'ultimo secolo è stato indirettamente indotto da quegli elementi. E che uomini e donne straordinarii ha prodotto quel vecchio anarchismo! Qualcuno di noi ha avuto la fortuna di conoscere personalmente quell'ultima generazione di vecchi anarchici "d'annata" che è in parte scomparsa e che sta inesorabilmente scomparendo ed è grazie a questa conoscenza diretta che l' anarchismo non ci è stato trasmesso "di testa" ma anche "di cuore" e soprattutto se ci é stata in qualche misura trasmessa l' idea della ricchezza poliedrica dell'anarchismo. E' anche pensando a loro che lancio questo messaggio d'ottimismo. Abbiamo a nostra disposizione un fantastico filone d'oro. Smettiamola di scavare nella stessa direzione e non disperiamoci perchè ci sembra che la vena sia esaurita. Proviamo in altre direzioni.

incontri

potere*

* "Il potere e la sua negazione", Saignelégier, 8-10 luglio 1983.

Il luogo era perfettamente indicato: nessuno d'altronde ha avuto difficoltà nel trovarlo. Nel trovarlo pratico e gradevole. In un paesino vicino a Chaux-de-Fonds e a St. Imier, situato nelle Franches Montagnes, ("Libere Montagne") del Giura svizzero, una ventina di anarchici, venuti dall'Italia, dalla Francia, dalla Spagna, dall' Olanda, dagli Stati Uniti, si sono dati appuntamento all'Hotel du Soleil, con lo stesso scopo: procedere in gruppo, dopo un approccio solitario, verso una definizione e analisi teorica dell'ambito del dominio, del potere, dei suoi limiti e delle sue caratteristiche*.

L'Hotel du Soleil (dell'avvenire o non piuttosto del presente?), centro autogestito sempre più famoso oltre i confini regionali per le sue doti di ospitalità, culinaria e culturale, faceva al nostro caso: affinchè potessimo, da una parte, riunirci e discutere tra di noi, e dall'altra, conoscere compagni e gente del luogo, girare fra bicchieri e tavoli, individui e paesaggi da scoprire. Sia la vita quotidiana comune che la ricerca teorica collettiva sono state intese e calorose.

Il seminario, dopo quelli sui nuovi padroni, l'autogestione e l'utopia, era organizzato dal Centro Studi Libertari di Milano e, per la prima volta, anche dal Centro Internazionale di Ricerche sull' Anarchismo di Ginevra.

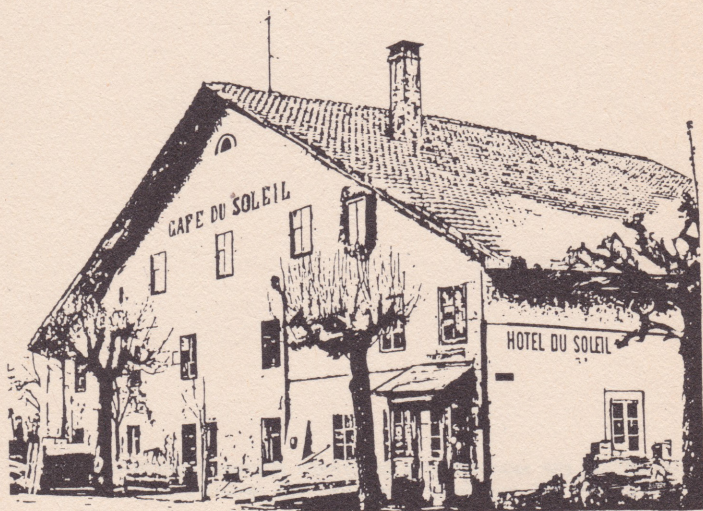
Le discussioni sono state suscitate, durante questi tre giorni, da alcune relazioni inviate a tutti i partecipanti prima dell'incontro e da altre presentate direttamente al seminario. Due di queste sono già apparse nel precedente numero di Volontà, altre vengono presentate in questo, altre vi saranno pubblicate prossimamente (e/o altrove). Non è mia intenzione quindi di fare, nelle righe che seguono, nè la critica, nè la sintesi, nè il riassunto delle proposte e delle posizioni di ogni autore. Mi sembra più importante segnalare alcuni "tempi forti" colti nel dibattito.

La presentazione dei testi dei rispettivi autori è stata un pò accademica nel senso di cerimoniale un tantino solipsista e recitativo. E' comunque stata utile, e a volte ha facilitato la comprensione di testi difficili, fungendo così da introduzione a dibattiti essenziali.

A questo punto è subentrata una difficoltà, inizialmente molto grande, che è andata via via attenuandosi e si è rivelata in seguito

utile: la differenza tra il modo di pensare degli anarchici anglossassoni e quello degli anarchici dei paesi latini (i primi ad esempio consideravano più importante il legame tra idee astratte e idee concrete). Questa differenza scaturisce secondo me dalle diversità culturali e linguistiche e dal parziale divario che si è creato in seguito ai precedenti seminari. Infatti mentre per i compagni anglossassoni si trattava di una novità, i secondi avevano già ricavato dagli altri seminari un codice comune e le basi teoriche per le loro ricerche attuali. Malgrado i problemi di traduzione e gli equivoci di comprensione, un'occasione per nuovi orizzonti?

Una delle costanti interessanti durante il dibattito è stato il ricorso frequente a due poli referenziali, Michel Foucault e Pierre Clastres. Due nomi spesso citati e che corrispondono a due impostazioni diverse secondo le quali è stato sviluppato il tempa proposto: uno antropologico e socioloico, l'altro filosofico e storico; l'uno basandosi principalmente sull'analisi dell'organizzazione delle società primitive, l'altro sullo sviluppo e le caratteristiche dell'immaginario dominante e della ragione occidentale. Mi limito a segnalare la presenza di questa costante, le varianti interpretative e la valenza attribuita all'uno o all'altro approccio sono sufficientemente diversi perchè io rinunci a farne la panoramica, e mi permette di rimandare il lettore ai testi pubblicati lasciandolo alle sue conclusioni e alla pertinenza di tali riferimenti per l'analisi del potere.

Il nodo che a più riprese si

trattava di sciogliere riguardava il problema di riflettere sul potere senza riflettere il potere, in un universo sociale del quale è senso unico.

Qualche parola a proposito del luogo nel quale ciascuno ha espresso le proprie prospettive: una parete della sala era decorata da un ventaglio di una ventina di ritratti di Bakunin, dal viso moltiplicato come i corpi in una galleria di specchi (deformanti, trasformanti). Da un altro lato, gli oggetti fabbricati per l'occasione da Marianne Enckell permettevano di vedere (ma anche di toccare/giocare/ridere) certe aberrazioni immaginabili con lo svanire e il mutare della misura delle cose (pesi, metri, tempo, ecc.). La bilancia, con l'indicazione del peso in grammi, chilogrammi, sostituita da un quadrante d'orologio...

Nell'ultima parte del seminario abbiamo inseguito, sulle tracce lasciate in precedenza lungo il percorso di critica del potere, la presenza, fino allora silenziosa, del concetto di libertà. Un possibile tema futuro che, una volta girate le spalle al tema del potere, mi farebbe girare la testa?

Quanto al futuro - di quello dei testi ne ho parlato sopra - ci si auspica che quanto si è sviluppato durante questi tre giorni possa essere rinnovato su scala locale, con altri (visto l'interesse suscitato all'Hotel du Soleil). Se il piacere di quei giorni è stato quello di partecipare ad un incontro di quel tipo, quello futuro sarebbe di cucinare lo stesso tema in altre salse.

Pierre Porré

Gli articoli che seguono sono contributi al programma di ricerche "Il potere e la sua negazione" promosso dal centro studi libertario G. Pinelli e dal C.I.R.A.

le fonti del nilo

Ovvero alla ricerca delle origini della dominazione maschile

Rossella Di Leo

Mi raccontava un amico di aver visitato, in occasione di un suo viaggio nel nord della Somalia, una grossa comunità agricola che si richiamava ad una curiosa formula di "comunismo islamico". Ascoltata una lunga esposizione dei principi e delle strutture egualitarie degli ospiti l'amico (che, steso sui tappeti, prendeva il thé con alcuni uomini della comunità masticando germogli di kat) aveva chiesto quale fosse, in quel contesto egualitario la condizione delle donne (che il thé avevano servito in silenzio e umiltà molto orientale). Preso alla sprovvista dall'inusitata domanda, il capo carismatico nonchè leader religioso gli rispondeva con espressione un pò infastidita e un pò ammiccante - da uomo a uomo: "Bè, si sa, lo dice anche il Profeta, le donne sono *simili* all'uomo, ma non uguali".

Stimolata da un concetto così candidamente enunciato, è mia intenzione prendere le mosse da questa affermazione per procedere a ritroso nella storia umana, tentando di risalire alle origini di una concezione che da millenni informa le culture umane più radicate e diffuse, che qui definiremo con il termine collettivo di culture patriarcali[1] .

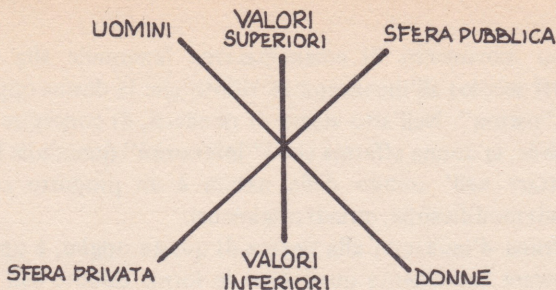
[1] Ad evitare fraintendimenti è bene chiarire che qui per "culture patriarcali" s'intendono *tutte* le culture gerarchiche che hanno affermato il predominio sociale maschile, al di là delle forme specifiche che tale predominio ha avuto nelle diverse civiltà. In particolare non bisogna identificare le "culture patriarcali" con il patriarcato che è solo *una* delle forme assunte dal predominio sociale maschile.

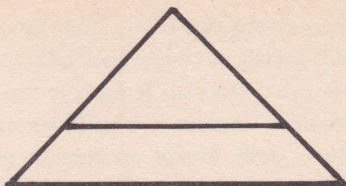
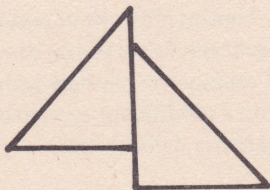
Prima di procedere in quest'improba fatica, devo però fare alcune precisazioni preliminari. Innanzitutto una necessaria dichiarazione di modestia. Se all'inizio della ricerca mi ero, con una certa baldanza, posta l'ambizioso obiettivo di risalire alle origini della diseguaglianza sessuale, nel corso della riflessione tanta presunzione è stata frustrata. Ho provato una sensazione simile a quella, se mi è consentito il paragone, che deve aver provato il leggendario Livingstone quando, risalendo il corso del Nilo, anzichè raggiungerne la fonte, come aveva sperato, si è trovato di fronte a biforcazioni successive che si perdevano in territori inesplorati. Ancora una volta si è dimostrato che vi sono più cose in cielo ed in terra che nella nostra filosofia. Per trovare le mitiche fonti tante dovranno ancora essere le spedizioni da organizzare, tante le piste da esplorare, tante le delusioni da patire. Ma l'avventura non perde il suo fascino. E come Livingstone non ha potuto, nella sua lunga e sofferta ricerca, usufruire delle fredde e precise rilevazioni fotografiche dei moderni satelliti, anche noi non abbiamo a nostra disposizione sofisticati apparati tecnici, ma dobbiamo accettare i limiti intrinseci alla conoscenza umana. L'umanità è tutta dentro la sua cultura e non ne può prescindere per guardarsi oggettivamente da altezze siderali. Non ci resta dunque che affrontare i disagi di una lunga ricerca, armati di alcune certezze e di molti interrogativi.

Una di tali certezze è già implicita nell'enunciazione di propositi: se si parte alla scoperta delle origini, si dà per scontato che tali origini esistano, che l'asimmetria sessuale, cioè, non sia un dato di natura, ma un dato di cultura. Senza entrare nello specifico di tale affermazione, la cui spiegazione risulterà evidente nel corso dell'esposizione successiva, basti qui osservare che se l'asimmetria sessuale fosse un dato naturale, inscritto nella biologia umana, staremmo oggi osservando (e partecipando) ad un inspiegabile paradosso: il rifiuto da parte della donna della sua condizione "naturale". Se la subordinazione femminile fosse *geneticamente* determinata, si avrebbe allora una totale ed incontestata identificazione della donna con la sua natura, perfetta sovrapposizione di coscienza ed essere. Al contrario, assistiamo oggi (un oggi dilatato sino a comprendere la nascita del mo-

derno movimento di emancipazione femminile alla fine del XVIII secolo) all'inconcepibile rifiuto che la donna oppone alla sua "natura". Nell'atto stesso di ribellarsi, di concepire l'inconcepibile, la donna afferma che l'"inferiorità" femminile lungi dal rientrare nell' ambito della natura è un prodotto culturale, quindi modificabile, quindi originatosi.

Prima d'inoltrarci alla ricerca di queste origini, è opportuno delineare brevemente quali sono le forme assunte dall'asimmetria sessuale nelle società a cultura patriarcale. Vale a dire, società, che condividono una struttura sociale gerarchica, scissa in una sfera pubblica ed in una sfera domestica, dove la prima informa e determina la seconda; in cui la donna, relegata nella sfera domestica, è esclusa dal potere politico, al di là dei ruoli economici svolti, e soggiace al predominio maschile anche all'interno della sfera domestica; in cui, infine, una cultura disegualitaria ordina lungo linee gerarchiche i significati attribuiti alle attitudini ed alle attività maschili e femminili. Le società a cultura patriarcale sono dunque società che, pur diverse tra loro, si collocano tutte nello spazio ordinato dal dominio e si caratterizzano per una doppia scissura intersecantesi: quella tra sfera pubblica e uomini da un lato e sfera domestica e donne dall'altro. Per sfera pubblica s'intendono quelle istituzioni, attività e forme di associazione che trascendono le unità familiari e che costituiscono la sfera in cui si sviluppa e si struttura il dominio, sul cui modello gerarchico s'informa tutta la società. E' questo l'ambito sociale di competenza maschile. Per sfera domestica s'intendono quelle "istituzioni minime" che si strutturano intorno alle unità sociali di base, cioè la famiglia più o meno estesa, il cui modo di essere è tutto determinato dalla sfera pubblica. E' questo l'ambito sociale di competenza femminile.

Come e perchè si siano determinate queste scissure lo vedremo più avanti. Per il momento ci basta fissare il profilo generale di questa società disarmonica che abbina ad una struttura sociale gerarchica una cultura tutta ordinata intorno ai concetti di "superiore" ed "inferiore", attribuendo ovviamente i valori superiori alla sfera dominante maschile ed i valori inferiori alla sfera dominata femminile.

In base a questo ordinamento sociale disegualitario si ricavano due rappresentazioni antitetiche dei generi sessuali largamente prevalenti. Da una parte c'è l'Uomo, elemento centrale, determinante della società grazie ad una sua supposta "natura" astratta, razionale, attiva e assertiva; tutto il potere decisionale risiede nelle sue mani, è lui l'elaboratore per eccellenza dei valori culturali (compresa la stessa definizione di donna); è lui che occupa i ruoli di maggior prestigio sociale, qualunque essi siano. Dall'altra parte c'è la donna, elemento periferico, marginale del corpo sociale a causa di una sua supposta "natura" pratica, impulsiva, passiva e subordinata, ricopre ruoli con basso o nullo prestigio sociale, qualunque essi siano. Mentre l'uomo, soggetto sociale, si definisce in base al ruolo, approfittando della pluralità di scelte che la società gli offre, la donna, oggetto sociale, viene definita in base al rapporto di parentela più diretto con l'uomo, subendo l'imposizione di un unico modello di vita socialmente accettato: il matrimonio (cioè il passaggio legale dalla patria potestà alla potestà maritale) e la maternità.

Bisogna tuttavia rilevare che queste raffigurazioni, comuni alle diverse culture patriarcali, proprio per il loro carattere generale, contengono per lo meno due astrazioni definitorie che vanno evidenziate. La prima è che all'interno della struttura sociale gerarchica, convenientemente identificata con la figura geometrica piramidale, si è appiattito per semplicità descrittiva il complesso rapporto disegualitario tra i sessi in una astratta polarizzazione degli stessi in sezioni ben distinte della piramide sociale, così che la parte superiore risulta completamente occupata dal genere maschile, mentre la parte inferiore dal genere femminile.

Ma tale semplificazione è una forzatura teorica che non spiega affatto il ben più articolato rapporto asimmetrico esistente tra i sessi e nella società, che vede piuttosto due semi-piramidi, l'una femminile e l'altra maschile, slittate lungo il piano mediano verticale, in modo tale che il vertice ed ogni altro livello intermedio della semi-piramide femminile risultino sfasati rispetto al vertice ed ai livelli intermedi della semi-piramide maschile. Per cui, *a parità di condizioni*, lo status sociale della donna risulta sempre e comunque inferiore a quello dell'uomo.

Ecco perchè ritengo preferibile usare (e useremo) il termine di *asimmetria* sessuale per definire questa raffigurazione sociale più complessa, evitando invece il termine diseguaglianza che rimanda maggiormente alla visione dicotomica astratta della piramide semplice.

La seconda astrazione riscontrabile nelle raffigurazioni precedenti, sempre imputabile al fatto che queste sono delle generalizzazioni, dei modelli ideali, è che queste non coincidono perfettamente con la realtà dinamica delle diverse culture patriarcali. In particolare, questa sfasatura è evidente in rapporto alla società occidentale contemporanea, in cui tali raffigurazioni appaiono, in parte, dei clichés superati, delle estremizzazioni che non hanno più un preciso riscontro con la realtà sociale. In effetti, sostenere che oggi, nei paesi occidentali, la donna sia solo un oggetto sociale, marginale ed ininfluente ci appare improponibile.

Se è indiscutibilmente vero che fino a qualche decennio fa modello ideale e realtà sociale coincidevano, è altrettanto indiscutibilmente vero che la condizione femminile sta rapidamente e diffusamente cambiando. Anche se a tutt'oggi una buona parte, la maggioranza forse, delle donne occidentali potrebbe ancora rientrare nelle definizioni date, una consistente minoranza fa invece apparire tali definizioni piacevolmente obsolete. Nel mondo occidentale le forme dell'asimmetria sessuale stanno diventando sempre più sfumate e sempre più contestata la sua esistenza tanto da poter parlare di "crisi" della cultura patriarcale. Una crisi che è parte di un più generale sovvertimento dell'intero sistema di valori su cui poggia la cultura occidentale; processo che esula per la sua complessità dal presente studio. A noi qui basta affermare che il problema dell'asimmetria sessuale nella società occidentale va oggi affrontato con una lucidità analitica che faccia piazza pulita delle grossolane semplificazioni teoriche di cui ha sofferto. Una lucidità che ci consenta anche di riflettere su un'ipotesi essenziale da un punto di vista libertario: la possibilità, cioè, che l'asimmetria sessuale possa modificarsi ed al limite scomparire senza modificare sostanzialmente la complessiva struttura disegualitaria della società.

Tornando al nocciolo del problema, il primo dato macroscopico che s'impone in una riflessione sull'asimmetria sessuale è una presenza talmente diffusa da avvalorare l'ipotesi di una *universalità* del fenomeno. In questo senso si è infatti pronunciata la stragrande maggioranza dell'antropologia. Ed indubbiamente, ad una prima analisi, questa presunta universalità sembra confermarsi, come ci dice Michelle Rosaldo [14] , sia ad un'indagine sincronica delle società esistenti, sia ad un'indagine diacronica delle società conosciute. Pur non ignorando quei miti e quelle testimonianze archeologiche che sembrerebbero provare una maggiore rilevanza sociale della donna in alcune culture preistoriche, per Rosaldo e con lei per buona parte dell'antropologia, su questi miti e su queste testimonianze si possono solo costruire delle interpretazioni altamente speculative, impossibili da verificare. Tanta prudenza sembra anche motivata dal fatto che, talvolta, società che avevano apparentemente capovolto il rap-

porto uomo/donna a favore di quest'ultima, ad un'indagine più approfondita rivelavano la "classica" asimmetria, delegando il potere ultimo nelle mani di un maschio della famiglia materna anzichè paterna.

Il panorama della cultura umana sembra dunque caratterizzato da questo tratto omogeneo che si ripete nel tempo e nello spazio in società per tanti altri versi diverse tra loro. Innumerevoli appaiono i miti tramandati per spiegare le origini del rapporto asimmetrico tra i sessi, stupefacentemente simili tra loro nonostante le migliaia di anni o di kilometri che separano le culture che li hanno elaborati [2]. Non sembrerebbe quindi ingiustificato proclamare l'universalità dell'asimmetria sessuale quale dato ineludibile della cultura umana.

Per verificare la validità di tale ipotesi ricorreremo all'aiuto involontario di Claude Levi-Strauss, il quale afferma: "(...) in effetti, tutto ciò che è costante presso tutti gli uomini sfugge di necessità al dominio dei costumi, delle tecniche e delle istituzioni che differenziano ed oppongono i gruppi. (...) Poniamo dunque che tutto ciò che è universale, presso l'uomo, appartiene all'ordine della natura ed è caratterizzato dalla spontaneità, e che tutto ciò che è assoggettato ad una norma appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare" [11, p. 46]. Se si accetta questa definizione, la supposta universalità dell'asimmetria sessuale attribuirebbe alla dominazione uomo/donna un carattere di inesorabilità biologica che abbiamo già posto in dubbio. D'altrocanto, lo stesso Levi-Strauss afferma che là dove c'è la Regola, dove l'atto sociale è codificato, là c'è la cultura. Non resta quindi che verificare se l'asimmetria sessuale è costante, uniforme e non codificata, e quindi naturale, ovvero non costante, diversificata e codificata, e quindi culturale.

Ora, appare evidente, nell'accostarsi a qualsiasi civiltà, come il comportamento sociale dei sessi non sia lasciato al caso, non ricada nell'ordine della "spontaneità", ma sia invece materia di

[2] Basti citare come esempio la straordinaria somiglianza tra i miti elaborati da diverse tribù amerindie come i Yamana-Yaghan o i Selk'nam [1] ed il mito babilonese di Tiamat e Marduk [17].

minuziose regolamentazioni sociali. In realtà, la natura, una volta stabilite alcune determinazioni biologiche, si ritrae abbandonando il comportamento sessuale all'arbitrio. Uno spazio vuoto che viene immediatamente invaso dalla cultura, il cui ruolo primordiale, ci dice ancora Levi-Strauss, "è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso", la cultura infatti "non può non introdurre un ordine di un qualche tipo là dove non ne esiste alcuno" [11, p. 75]. E che di cultura e non di natura si tratti è appunto confermato dall'incredibile varietà di comportamenti e ruoli sessuali che attraversa le diverse civiltà umane: se in tutte le società esiste la divisione sessuale del lavoro sociale, variano grandemente da una società all' altra quelli che sono i ruoli ed i comportamenti "femminili" ed i ruoli ed i comportamenti "maschli"[3]. E' questa un'ulteriore conferma che nell'agire sociale dei due sessi non vi sono determinazioni istintuali che impongano modelli di comportamento universali, ma elaborazioni culturali che variano grandemente nelle diverse società. In definitiva, l'asimmetria sessuale non solo è spiegata dai miti (il che implica la necessità di una sua giustificazione), ma ogni società ne codifica in maniera puntigliosa le forme particolari assunte nel proprio contesto culturale. Il che esclude l'ipotesi che essa sia uniforme e non codificata. Resta ancora da chiarire come mai l'asimmetria sessuale sia apparsa a tanta parte dell'antropologia (femministe comprese) un fenomeno universale.

Anticipando brevemente quello che sarà l'argomento delle pagine successive, possiamo affermare che questa apparente uni-

[3] Pochissimi ruoli sembrano non intercambiabili tra i sessi, essendo apparentemente definiti da due determinazioni biologiche, e cioè la capacità procreativa della donna e la maggior forza fisica dell'uomo. La prima sembra determinare il ruolo materno, trasformando un fatto biologico in funzione sociale. La seconda sembra determinare i ruoli maschili legati all'uso della violenza, quali la caccia e la guerra. A noi sembra, tuttavia, che nonostante l'apparente universalità di questa attribuzione di ruoli ci si trovi di fronte a quelle che sono già elaborazioni culturali di semplici dati biologici. Il fatto biologico della procreazione, ad esempio, non implica certo tutte le complesse e protratte relazioni sociali, affettive ed economiche che formano il rapporto madre-figlio. Parimenti, non ci sembra affatto scontato che la maggior forza fisica *media* degli uomini implichi necessariamente il monopolio della violenza.

versalità discende da una lettura distorta, largamente diffusa in antropologia, che assume come generale un dato che è invece parziale. Un errore di prospettiva assai tipico della cultura occidentale che, a causa della sua arrogante concezione del mondo, pretende ridurlo "a sua immagine e somiglianza". Impregnata dalla sua filosofia etnocentrica, questa proietta su ogni altra società umana il suo principio gerarchico, riducendo tutta la realtà al modello di società del dominio che le è proprio. Ne deriva che l'asimmetria sessuale, come ogni altro tratto culturale proprio alla società del dominio, diventa universale allo stesso modo in cui il dominio diventa universale. Ecco come quella realtà parziale che anche noi avevamo affermato definendo la cultura patriarcale, cioè la concomitanza di struttura sociale gerarchica e di asimmetria sessuale, si trasforma in realtà assoluta, quando è invece un *tratto culturale universale della società del dominio.*

Chiarita l'origine di questa fraintesa universalità dell'asimmetria sessuale, ci ripromettiamo di esplorare più avanti l'ambito ancora poco noto delle società senza dominio e senza storia (per usare la definizione di Pierre Clastres) allo scopo di verificare se l'assenza di dominio comporta per ciò stesso la scomparsa dell'asimmetria sessuale.

Prima di passare ad un'analisi più approfondita della relazione tra potere e asimmetria sessuale val la pena di soffermarsi sul problema dell'etnocentrismo. Afferma Clastres: "Da tempo il lettore avrà riconosciuto l'avversario sempre vivace, l'ostacolo sempre presente nella ricerca antropologica: l'etnocentrismo, che media ogni sguardo sulle differenze per *identificarle* ed infine abolirle. (...) l'etnologia pretende di situarsi d'acchito nell'universalità senza rendersi conto che sotto molti aspetti rimane solidamente insediata nella sua particolarità e che il suo pseudodiscorso scientifico non tarda a degradare in vera ideologia" [6, pp. 16-17] . Abbiamo appena visto come questa prospettiva abbia indotto buona parte dell'antropologia ad assumere come universali la società con potere politico coercitivo (sempre nella definizione di Clastres) e quei tratti culturali che la contraddistinguono come l'asimmetria sessuale. Il rifiuto di tale impostazione si è recentemente arricchito dall'apporto critico di quella

corrente, affermatasi in America negli anni '70, che definiremo di antropologia "femminista". Il maggior contributo di questa corrente è stata l'individuazione di un peculiare aspetto dell' etnocentrismo occidentale, fondamentale per un'analisi dell' asimmetria sessuale: l'androcentrismo.

Per androcentrismo, come dice la parola stessa, s'intende quella visione maschio-centrica della realtà che caratterizza l'antropologia occidentale. Questa, cioè, nel descrivere le società altre non solo forza su queste una lettura asimmetrica dei rapporti tra i sessi, ma contemporaneamente marginalizza il ruolo sociale della donna, comprendendolo indistintamente in quello maschile o ignorandolo del tutto. La storia della specie umana diventa così storia dell'uomo, mentre il "secondo sesso" sprofonda in un mondo indistinto, scenario di fondo che fa da cornice al "vero" protagonista della vicenda umana: l'uomo.

Paradigmatica per capire l'approccio androcentrico dell'antropologia tradizionale è l'affermazione che Evans-Pritchard fa nella sua classica e per tanti altri versi interessante ricerca sui Nuer: "Anche i Nuer, come tutti gli altri popoli, si differenziano in base al sesso. E' una dicotomia di scarso o nessun rilievo per le relazioni strutturali che formano l'argomento di questo libro. *La sua importanza è più domestica che politica* e vi si presta poca attenzione". [8, pag. 38] (il corsivo è mio). Ecco in due parole liquidato un problema, l'assenza della donna dall'ambito politico, che non appare nemmeno tale, bensì un dato ovvio, incontestato della realtà di chi descrive e di chi viene descritto.

Contro questo approccio androcentrico insorge la corrente femminista che mette sotto accusa tutta l'impostazione metodologica dell'antropologia tradizionale, con l'obiettivo dichiarato di far riemergere dalle profondità in cui l'ha relegato la cultura maschio-centrica il continente-donna. Due i più urgenti problemi che s'impongono a questa ricerca: ovviare all'impressionante carenza di dati ereditata dall'antropologia occidentale e rileggere criticamente i dati già raccolti in modo da poter ricavare, da questa storia scritta dagli uomini sugli uomini, un'immagine quanto più completa e veritiera della donna e quindi della specie umana. Un obiettivo preliminare ad ogni definitiva ricerca sull'asimmetria sessuale.

La carica d'entusiasmo necessaria per questo non facile compito proviene, come è logico, dal movimento di liberazione della donna, la cui positiva influenza nel determinare lo sviluppo della corrente di antropologia femminista è innegabile. E' all'interno del movimento di liberazione della donna che nasce l'esigenza di ricomporre l'identità misconosciuta del secondo sesso; esigenza che ribaltandosi nell'antropologia femminista diventa il tentativo di riscrivere una storia della specie umana affrancata da quei preconcetti androcentrici che l'hanno sinora caratterizzata.

Tuttavia, se va a merito del movimento femminista l'aver innescato questa svolta rivoluzionaria nella ricerca antropologica, esso vi ha in parte ribaltato anche alcuni suoi limiti intrinseci, o meglio intrinseci alla sua fetta più consistente[4].
Innanzitutto, il movimento cade continuamente vittima di una semplificazione analitica che abbiamo già identificato nella stratificazione orizzontale dei sessi raffigurata dalla piramide semplice. Illusione ottico-teorica che riduce la realtà ad una falsa dicotomia ove l'elemento femminile è tutto caricato di segni positivi, mentre l'elemento maschile, demonizzato, risulta caricato solo di segni negativi. Se ne derivano due raffigurazioni eccessivamente ideali, astratte, poco utili a comprendere a fondo l'asimmetria sessuale. In realtà, basta poi fissare meglio l'attenzione su queste raffigurazioni per riconoscervi i tratti propri ad una ben precisa categoria storica e sociale: l'uomo e la donna della classe media bianca dei paesi occidentali[5]. E se è innegabile che questi modelli sociali sono i modelli-leader della cultura occidentale (cioè quelli medi, più largamente rappresentati nel corpo

[4] E' abusivo parlare del movimento di liberazione della donna come di un movimento a struttura monolitica che condivide un'unica analisi. In realtà ci troviamo di fronte ad un movimento estremamente sfaccettato in cui sono legittimamente presenti posizioni tra loro contrastanti. In particolare non può essere ignorata l'esistenza di una minoranza con una pratica ed un'analisi libertarie (quella che si definisce corrente anarcha-feminist), le cui posizioni non possono certo essere assimilate a quelle qui criticate. Tuttavia ci sembra innegabile che la maggioranza del movimento femminista rientri in queste posizioni.

[5] Prigioniera di questa eccessiva semplificazione teorica è, ad esempio, la nota femminista americana Betty Friedan [10].

sociale e determinanti nell'influenzare i modelli culturali delle classi inferiori), così come la cultura occidentale è la cultura leader (nel senso di più influente) del mondo contemporaneo, è altrettanto vero che in un discorso sull'asimmetria sessuale questo modello particolare non può essere proposto come il modello che riassume in sè tutti i caratteri fondamentali di un ben più variegato concetto di uomo e di donna.

Di natura ancora più fondamentale è l'altro limite analitico del movimento di liberazione della donna, strettamente connesso a questa rappresentazione astratta dei sessi. Manca al movimento nel suo complesso, un'analisi approfondita del potere e della struttura gerarchica che ne deriva. Non, si badi bene, del *potere maschile* o della struttura *sessuale* gerarchica, argomenti ben noti nel movimento di liberazione della donna, analizzati fin nei più reconditi recessi, fin nelle più lievi sfumature, bensì il potere senza attribuzioni, il potere come categoria assoluta. Sostanzialmente incontestato, il potere appare quasi un dato "naturale" della socialità umana che viene messo in discussione solo a causa della sua degenerazione in potere maschile. Prigioniera della sua logica, la critica femminista si dibatte tutta all'interno di quello spazio ideologico informato dal principio ordinatore gerarchico, senza riuscire a collegare in tal modo il rifiuto di una particolare asimmetria con il rifiuto globale del principio che le sta dietro.

Questo limite teorico, ereditato dalla corrente d'antropologia femminista, malauguratamente la fa riconfluire nell'alveo dell' antropologia tradizionale nel momento in cui ripropone la società del dominio come *la* società umana. Questa supina accettazione del potere come evento inesorabile della socialità riapre le porte a quella prospettiva etnocentrica già così acutamente criticata dall'antropologia femminista: fantasma sempre esorcizzato e sempre risorgente.

Procedendo oltre nella riflessione sull'asimmetria sessuale ci s'imbatte a questo punto in un bivio teorico. Da una parte la riflessione volge all'identificazione di quei meccanismi sociali attraverso i quali l'asimmetria sociale si riproduce nelle società contemporanee. Dall'altra parte la riflessione s'inoltra alla ricer-

ca delle mitiche fonti.

La prima strada è fuor di dubbio la più concreta e la più generosa di risultati, e non stupisce dunque che sia anche la più battuta. In particolare, il femminismo ha spinto in questa direzione, convinto che *qualunque* sia stata l'origine dell'asimmetria sessuale, se oggi s'intende modificarla, bisogna prima identificare e poi intervenire su quei meccanismi che riproducendola la perpetuano. Si adombra l'ipotesi che l'asimmetria sessuale, esaurita col trascorrere del tempo la motivazione che l'ha determinata, si riproduca per inerzia a causa del persistere di questi meccanismi. Senza farne un'analisi dettagliata (rimandando in merito alla vasta letteratura esistente sull'argomento, basti citare il "classico" della Simone De Beauvoir [7], ci limiteremo qui ad una rapida identificazione dei più importanti.

Primo in ordine di tempo e di importanza è certamente la socializzazione differenziata tra i sessi che, generazione dopo generazione, conforma maschi e femmine al modello sessuale asimmetrico sin dalla primissima infanzia. Una diversa socializzazione che incide profondamente anche a livello della psiche contribuendo a plasmare la personalità maschile e femminile secondo gli attributi psicologici che ogni cultura ritiene "inerenti" ai due sessi. La rigida divisione sessuale del lavoro sociale contribuisce successivamente a tracciare un solco netto tra ruolo sociale femminile e ruolo sociale maschile, delimitando così due mondi separati che si cristallizzano grazie alla separazione della società in una sfera pubblica di segno maschile ed una sfera privata di segno femminile.

Pur riconoscendo validità a questa scelta, le si può però obiettare che se è indiscutibilmente necessario disinnescare i meccanismi che sovraintendono alla riproduzione dell'asimmetria, questo non è in sè un atto sufficiente ad eliminarla. Se non vengono identificate ed eliminate le cause prime che la producono, è verosimile che altri meccanismi verrebbero via via attivati, soppiantàndo quelli inceppatisi e perpetuando così l'asimmetria sessuale.

Questo tipo di scelta viene inoltre giustificato in base ad un' altra considerazione, cui abbiamo già accennato: il carattere ritenuto eccessivamente speculativo di queste ipotesi. Si afferma

che proprio per l'impossibilità di verificare tali ipotesi si corre il rischio di proiettare sulle origini i propri desideri costruendo così una vera e propria "narrazione mitica". Certamente tale rischio esiste. Ma non è forse un rischio *inevitabile, intrinseco* alla conoscenza umana? Le spiegazioni "razionali", "oggettive" della realtà, e della realtà umana in particolare, non sono tutte impregnate dai miti fondanti della cultura che tali spiegazioni elabora (non ultimo lo stesso mito dell'oggettività e della razionalità propri della cultura occidentale)? Mito e realtà ci appaiono inestricabilmente intrecciati: l'inevitabile trama sulla quale si tesse la conoscenza umana.

In base a tali considerazioni e sospinti da alcuni cruciali interrogativi che attendono ancora risposta, noi, fermi nei nostri propositi, preferiamo imboccare l'altra via, pur consci dei problemi che questa scelta comporta.

Inoltriamoci, innanzitutto, nel campo delle ipotesi già formulate. La prima grande divisione che lo attraversa, ordinando le interpretazioni sull'origine dell'asimmetria sessuale in campi opposti, attiene al binomio Natura/Cultura. Da una parte si possono classificare quelle teorie che ricorrono a motivazioni biologiche per spiegare l'asimmetria sessuale; dall'altra si possono invece raggruppare quelle teorie che, ritenendo la specie umana un fenomeno prevalentemente culturale, pongono l'asimmetria sessuale nel campo delle scelte umane. La seconda grande divisione, che in parte si sovrappone alla precedente, si determina nei confronti del potere, suddividendo il campo tra quanti riconoscono un nesso di causa ed effetto, o quanto meno di correlazione, tra i due fenomeni sociali e quanti invece non sembrano rilevare alcun nesso tra i due. Nel primo gruppo collocheremo dunque tutte le ipotesi "naturalistiche", le quali non riconoscono ovviamente nel potere un fattore determinante per l'asimmetria sessuale; nel secondo gruppo collocheremo invece le interpretazioni "culturalistiche", differenziandole poi al loro interno in base alla posizione assunta nei confronti del potere.
Rientrano con ogni evidenza nel primo gruppo tutte quelle teorie, oggi in rapido declino, che come avevamo accennato all'inizio non ipotizzano nessuna origine dell'asimmetria sessuale, ri-

tenendola un dato di natura. Sono questi i teorici che vedono nella "natura" passiva e subordinata della donna, opposta a quella attiva e dominante dell'uomo, un ordine gerarchico non pensato dall'umanità ma inesorabilmente dettato da determinazioni biologiche. Se oggi questo rozzo determinismo istintuale (sociobiologia a parte) sembra perdere qualsiasi credibilità, nel corso dei millenni è stata questa la concezione fondante della cultura sessuale. Una concezione "naturalistica" che al contrario si rivela essenziale per analizzare il discorso prettamente culturale che l'uomo ha costruito sulle differenze biologiche. Partendo da queste indiscutibili differenze, la cultura patriarcale le interpreta in chiave antagonistica, riconducendole a quel binomio fondamentale attorno a cui ruota la specie umana: Natura e Cultura. Appropriandosi in modo esclusivo dell'ambito umano per eccellenza, la cultura, l'uomo relega la donna nel regno della natura, quasi ad uno stadio pre-umano della specie. Una assimilazione giustificata con l'invadente presenza che il fatto biologico sembra avere nella vita femminile, la cui ciclicità esistenziale sembra pulsare allo stesso ritmo della ciclicità naturale. L'uomo, al contrario, considerandosi immune da quelle determinazioni biologiche così evidenti nella donna si elegge unico rappresentante della specie capace di trascendere la natura e di impersonificarne quindi il suo tratto peculiare: la capacità simbolica. Riservandosi il ruolo di unico elaboratore culturale, l'uomo nega questa capacità alla donna, condannandola all'immanenza. Il mondo femminile, espulso dalla sfera sociale che per il suo intrinseco carattere trascendente diventa l'ambito privilegiato dell'attività maschile, viene circoscritto ad una sfera domestica in cui il dato biologico determina e delimita la rilevanza sociale. "L'umanità è maschile" afferma Simone De Beauvoir, "e l'uomo definisce la donna non in quanto tale ma in relazione a se stesso, non è considerata un essere autonomo. (...) La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro" [7, p. 16]. Oggettivando e alterizzando la donna, l'uomo crea i termini di un altro inscindibile binomio: "Dal momento che il soggetto cerca di affermarsi, l'altro che lo limita e lo nega gli è necessario; il soggetto non si realizza che attraver-

so questa realtà estranea" [7, p. 187]. La donna è dunque l'oggetto che consente all'uomo di definirsi. Ecco perchè la definizione di donna tramandataci dalla cultura patriarcale è, in effetti, più utile a conoscere meglio l'uomo piuttosto che l'oggetto della definizione stessa.

Il motivo per cui l'uomo mette in atto questo processo di spoliazione culturale della donna, privandola della sua capacità simbolica e condannandola all'immanenza, è una questione che necessita di un'ulteriore riflessione. Si può in parte accettare la tesi, non del tutto soddisfacente, che questo senso di rivincita dell'uomo nasca dalla sua invidia per la capacità riproduttiva della donna. Come afferma la Magli, l'uomo identifica in questa capacità procreativa una potenza di vita e di morte che va controllata attraverso la cultura [6]. Essendo biologicamente escluso da questa magica capacità procreativa, l'uomo può affermare la sua superiorità nei confronti della donna solo appropriandosi della capacità creativa intellettuale, proclamando poi la superiorità della Cultura sulla Natura e quindi dell'Uno sull'Altro.

In realtà, la conclamata incapacità simbolica della donna, che sembra incatenarla al mondo naturale non è altro che un'invenzione della cultura patriarcale volta a giustificare quella spoliazione di cui la donna è vittima. E' la cultura patriarcale che impedirà alla donna di sviluppare le sue capacità d'astrazione, come dimostra la Merlin Stone nel suo interessante libro [17] sulla cultura religiosa di segno preminentemente femminile, sviluppatasi per millenni prima dell'avvento della cultura patriarcale. Un'ulteriore conferma che la "natura" femminile propostaci dalla cultura asimmetrica ha una ben precisa data di nascita che ne conferma l'origine culturale.

Restando ancora brevemente nel campo delle ipotesi "naturalistiche", una seconda e più insidiosa corrente propone un'interpretazione più sottile del dato biologico. La donna non è più pensata "naturalmente" inferiore, bensì succube di un "destino biologico" che la costringe ad un ruolo sociale marginale che a

[6] Per altri invece, come Clastres, l'uomo attribuendosi l'uso esclusivo della violenza salirà nella considerazione sociale in quanto dispensatore di morte a sè ed agli altri, contrapponendo questo suo potere (culturale) di *morte* al potere (naturale) di *vita* della donna.

lungo andare determina la sua condizione subalterna. La maternità, la neotenìa del bambino umano, la minor forza fisica sembrano escludere la donna dagli eventi umani fondamentali, come la caccia, intorno ai quali si sviluppa la specie. Evoluzione a cui la donna non può che partecipare marginalmente tutta presa com'è dalle sue funzioni biologiche. Ecco quindi che l'inferiorità sociale della donna non è più inscritta nella "natura" femminile, ma è nondimeno biologicamente determinata. In tal caso, le origini della socialità verrebbero a coincidere con le origini dell'asimmetria sessuale.

E' questa una lettura estremamente etnocentrica dell'evoluzione umana che proietta su situazioni storiche e sociali molto diverse, in particolare le società nomadi dei cacciatori-raccoglitori, quell'asimmmetria propria alla nostra cultura gerarchica e disegualitaria, sopravvalutando il contributo maschile all'evoluzione della specie e ignorando o negando ogni contributo femminile. Molto interessante a questo proposito è il saggio di Sally Slocum [16] che demolisce questa tesi dimostrando come quegli eventi evolutivi finora associati unicamente alla caccia (cioè agli uomini) si manifestano identici anche nella sfera di competenza femminile. Così l'esigenza di una maggiore cooperazione, che porta ad uno sviluppo della socialità, è presente tanto nell'organizzazione maschile della grande caccia come nell'organizzazione femminile domestica; la sofisticazione del linguaggio, che porta ad uno sviluppo della capacità simbolica, è indispensabile tanto al coordinamento delle battute di caccia come alla socializzazione dei bambini a carico delle donne; l'invenzione di nuovi strumenti, che porta allo sviluppo della capacità tecnologica, è opera tanto dell'uomo per le armi da caccia come della donna per tutti gli strumenti d'uso domestico o finalizzati al trasporto del cibo.

Una volta messa a nudo questa visione sfacciatamente androcentrica dell'evoluzione umana, resta ancora da chiedersi perchè mai le funzioni biologiche della donna, determinandone il ruolo sociale, la *costringano* ad una condizione subalterna. Non è affatto chiaro, cioè, perchè la maternità, l'allevamento e la socializzazione dei bambini, essenziali alla sopravvivenza della specie, e la gestione della sfera domestica, essenziale alla sopravvivenza

della comunità, risultino socialmente inferiori *in sè*. Parimenti non è comprensibile perchè mai la caccia debba essere socialmente superiore *in sè* o, allargando la nostra prospettiva, perchè mai *tutte* le attività sociali svolte dagli uomini, qualunque esse siano, risultano sempre socialmente superiori, mentre *tutte* le attività sociali svolte dalle donne, qualunque esse siano, risultano sempre socialmente inferiori. E' a questo punto palese che non è il valore intrinseco di un particolare ruolo sociale a determinarne la collocazione, ma il genere sessuale che lo impersonifica: ciò che è maschile è superiore, ciò che è femminile è inferiore. L'origine e la spiegazione della subordinazione della donna non va dunque cercata nella sua "natura", nè nel suo "destino biologico", bensì in un'interpretazione culturale delle differenze sessuali e dei ruoli sociali ad esse connesse.

E' impressionante, afferma Margaret Mead, il "lavoro di fantasia che una società umana può compiere conferendo un valore particolare a un puro e semplice fatto biologico" [13, p. 20]. In realtà il dato biologico è in sè neutro; esso assume una valenza positiva o negativa solo all'interno di un sistema di valori culturalmente definito. Non s'intende con ciò negare l'importanza del dato biologico, ma questo pur differenziando e caratterizzando i generi sessuali non ne determina il comportamento sociale. L'interpretazione culturalista dell'asimmetria sessuale si spinge sino a ribaltare quel legame di causa ed effetto che sembrava sovraintendere al rapporto tra dato biologico e dato culturale. Con la formulazione del concetto di "plasticità culturale" questo rapporto viene addirittura invertito: è la capacità culturale dell'uomo che elabora il dato biologico e non questo che determina il fatto sociale. Una certa cultura, scrive ancora la Mead, "può costringere ogni individuo nato al suo interno ad assumere un tipo di comportamento, per il quale nè l'età, nè il sesso, nè le attitudini particolari costituiscono elementi di differenziazione" [13, p. 19]. Questa forza del fatto culturale, capace di costringere nei modelli proposti la maggioranza degli esseri umani al di là di quello che è il temperamento individuale, non solo spiega la diffusione dei caratteri "femminili" tra le donne e dei caratteri "maschili" tra gli uomini, ma spiega anche come mai quelli che sono i caratteri "femminili" di una certa cultura

diventano in maniera altrettanto diffusa e "naturale" i caratteri "maschili" in un'altra cultura.

Contraddittoria ci appare la posizione di Claude Levi-Strauss in merito al problema dell'asimmetria sessuale, quale la si può desumere dalla lettura di *Le strutture elementari della parentela.* Sebbene questo tema non venga direttamente affrontato nel volume, esso fa da inevitabile sfondo alla teoria sulla proibizione dell'incesto ivi esposta. Com'è noto, Levi-Strauss pone che la proibizione dell'incesto segni il "luogo" preciso del passaggio dalla natura alla cultura, costituendo l'atto fondante della socialità. La finalità cui tende questa proibizione è "quella di assicurare la circolazione totale e continua di quei beni per eccellenza che il gruppo possiede e che sono le sue mogli e le sue figlie" [11, p. 614]. Grazie a questo scambio generalizzato "il legame di affinità con una famiglia differente assicura la presa del sociale sul biologico, del culturale sul naturale" [11, p. 614]. Ma le donne, definite il bene più prezioso del gruppo, sono anche un bene raro. Infatti, "la profonda tendenza poligamica che possiamo considerare esistente in tutti gli uomini, fa sì che il numero delle donne disponibili appaia sempre insufficiente" [11, p. 82]. In realtà, la poligamia (ovvero la poliginia, perchè è di questo che si tratta), essendo biologicamente improponibile come fatto universale per l'equilibrio demografico esistente tra i sessi, risulta un privilegio distintivo del capo, "la ricompensa del potere" [11, p. 89].

Se il discorso generale di Levi-Strauss è palesemente un discorso sulla preminenza del culturale sul naturale nell'evoluzione umana, in merito al problema sotteso dell'asimmetria sessuale questa preminenza ci sembra assumere dei tratti contraddittori. Una sensazione che si basa sul fatto che manca una spiegazione convincente del perchè siano le donne (e solo loro) a dover circolare per tessere quelle strutture parentali su cui si fonda la socialità. Per converso, si ha la netta impressione che i gruppi che sovraintendono a questo scambio reciproco s'identifichino con la loro componente maschile, mentre le donne diventano gli oggetti consenzienti di questo scambio generalizzato tra uomini. Se la donna è il bene per eccellenza, l'uomo appare il possessore di questo bene. E ancora, non è chiaro perchè a questa "poligi-

nia tendenziale" dell'uomo non solo non fa riscontro un'altrettanto logica "poliandria tendenziale" della donna, ma addirittura ad essa non viene attribuita nessuna tendenza sessuale, sottendendo invece una sua supposta passività che le consente di adattarsi a tutte le scelte sessuali operate dalla controparte maschile. Nè si comprende come mai sia proprio la poliginia ad assurgere a segno di riconoscimento del potere. Fatto che oltretutto implica non solo l'esistenza del monopolio del potere nel momento stesso in cui si dà la socialità, ma che questo potere nasca già sessualmente caratterizzato (superfluo dirlo: maschile). La nostra impressione è che la donna arrivi alla proibizione dell'incesto, cioè all'atto fondante della società, cioè al "luogo" preciso del passaggio dalla natura alla cultura, già caricata da una serie di significati palesemente culturali, paradossalmente precedenti alla nascita della cultura. Ovvero, questa condizione e questo valore sociale della donna, che a noi appaiono subordinati, non sono un dato di cultura, ma un dato di natura, cioè universale... Ma a questo abbiamo già risposto con le parole dello stesso Levi-Strauss.

Anche Levi-Strauss, dunque, pone l'esistenza del dominio come dato incontestato della socialità umana, assumendo così una posizione ben netta rispetto alla seconda grande divisione che attraversa il campo delle ipotesi sull'origine dell'asimmetria sessuale. Ed in effetti è questa la posizione più ampiamente e tacitamente condivisa in antropologia, nè il fatto può stupirci. Solo recentemente, come abbiamo detto, la corrente di antropologia femminista ha messo sotto accusa il potere "maschile", senza però spingere la sua critica al di là di questa limitativa attribuzione di genere. Bisogna attendere il contributo di quella che possiamo qui definire la corrente di antropologia libertaria perchè finalmente si cominci ad investigare il potere come categoria assoluta, facendolo emergere dall'inconscio culturale in cui s'annida, esplicitando la sua presenza, sempre sottesa eppure determinante per marcare lo spazio ideologico in cui si muove l'indagine conoscitiva.

Ci riferiamo qui, in particolare, all'opera pionieristica dell'antropologo francese Pierre Clastres ed a quella più recente dell'ecologo americano Murray Bookchin. Pur essendo ancora lon-

tani da una visione completa e definitiva, soprattutto in merito al problema dell'asimmetria sessuale, la loro riflessione ha aperto la strada ad un'analisi lucidamente libertaria dell'evoluzione umana.

La prima difficoltà teorica con la quale si è misurata l'antropologia d'ispirazione libertaria è stata la necessità di sgombrare il campo da quella visione etnocentrica, così congeniale alla cultura occidentale, che proiettando su ogni altra società la propria struttura sociale gerarchica, la eleva ad *unico* modello di società esistente ed esistita. Uscire dallo spazio ideologico del dominio per capire le società-altre è l'imperativo categorico che ha caratterizzato il diverso approccio metodologico dell'antropologia libertaria. Grazie a questa sua capacità di riconoscere ed analizzare la differenza, essa ha cominciato a delineare alcune ipotesi sulla genesi di quel fenomeno sociale che, a buon diritto, oggi pretende all'universalità: il possesso privilegiato del potere, ovvero il dominio.

Prima di passare ad una trattazione più articolata di questa prospettiva, dobbiamo però chiudere la panoramica delle ipotesi già formulate sull'origine dell'asimmetria sessuale toccando un "classico" della materia: il matriarcato, e cercando di rispondere all'altrettanto classica domanda: mito o realtà?

La polemica sul matriarcato, tema di ricorrenti diatribe negli ambienti antropologici, è stata recentemente rinfocolata dal rinnovato interesse mostrato per questa ipotesi dal movimento di liberazione della donna; ambito nel quale quest'idea di superiorità femminile ha manifestato tutta la sua carica utopica. Più "scientifico" l'atteggiamento assunto dalla corrente di antropologia femminista nell'affrontare una tematica così emotivamente coinvolgente. Tuttavia, al pari dell'antropologia tradizionale, nel rispondere alla rituale domanda se il matriarcato sia stato un mito o una realtà storica, la corrente di antropologia femminista si è divisa in due campi opposti. Se da una parte s'afferma che non esistono concrete prove storiche di una ginecocrazia arcaica, dall'altra si risponde che esistono una serie di testimonianze archeologiche che provano una diversa e più alta condizione e considerazione sociale della donna, le cui implicazioni rispetto alla più

generale struttura sociale sono ancora tutte da verificare. "(...) in certe parti del mondo" afferma la Mead già nel '26, "erano esistite ed esistevano istituzioni matriarcali che conferivano alla donna libertà d'azione e le accordavano una facoltà di scelta non contemplata nella cultura storica europea" [13, p. 23]. Lungi dal proclamare l'esistenza incontestata d'un regime matriarcale, viene però affermata la convinzione che tutta la cultura matricentrica arcaica (la cui testimonianza più macroscopica è quella religiosità di segno femminile cui abbiamo già accennato) non può non aver avuto una rispondenza diretta con la struttura sociale cui faceva riferimento. Ipotesi avvalorata dal fatto che anche limitando l'indagine alle società storiche matrilineari, pur rientrando queste nella vastissima categoria delle società asimmetriche a predominio maschile, è facile rilevare come la posizione ed il valore sociale della donna siano già mediamente superiori a quelli delle società patrilineari.

In effetti, l'esistenza stessa di quei numerosissimi miti primitivi e arcaici sul matriarcato - tutti tesi a dimostrare come dal caos e dall'iniquità sociale propri alla dominazione femminile si fosse poi passati all'ordine ed alla giustizia propri alla dominazione maschile (con ciò rivelando, oltre ogni dubbio, il genere sessuale degli ignoti autori) - sono altrettante prove che una *nuova* situazione sociale si è creata con il dominio maschile; situazione che necessita di una legittimazione culturale attraverso l'elaborazione di un mito giustificativo.

Viene così ipotizzato, senza però giungere ad un'analisi più approfondita, la nascita del "potere maschile" come fatto della storia umana, in opposizione a quell'assunto più o meno sotteso, comune a tutti coloro che sostengono l'interpretazione mitica del matriarcato, che la società a prevalenza maschile sia un dato senza tempo. In realtà, a noi sembra piuttosto che quanti propendano a ritenere il matriarcato un mito, siano a loro volta prigionieri del "mito del patriarcato", dell'illusione teorica, cioè, che la cultura patriarcale sia stata l'unica realtà storica conosciuta dalla specie umana.

Per l'antropologa italiana Ida Magli, [12] che ben può rappresentare questa tendenza, il matriarcato non solo è un mito, ma un mito maschilista, utile per comprendere le motivazioni pro-

fonde della società che lo ha creato, ma non certo per ampliare la conoscenza storica. E con questa affermazione non intende tanto riferirsi agli elaboratori dei miti arcaici quanto a quegli antropologhi, come Bachofen, che questo mito hanno riproposto alla nostra cultura con una chiave di lettura smaccatamente patriarcale [7].

Pur riconoscendo una certa validità a questa tesi, ci sembra tuttavia estremamente riduttivo liquidare come maligno mito maschilista una molteplicità di testimonianze che convergono ad indicare l'esistenza di una società con una cultura sessuale diversa dalla nostra. Se per molti (e molte) "diversa" è inteso come un matriarcato che è l'immagine speculare del patriarcato, riproponendo così il dominio come tratto ineludibile della socialità, noi concordiamo con Bookchin quando afferma: "Devo qui ribattere il punto che il 'matriarcato', il quale implica la dominazione delle donne sugli uomini, non è mai esistito nel mondo primitivo per il semplice fatto che la dominazione stessa non esisteva" [3, p. 79]. Un'affermazione che ci riporta al cuore del problema.

Come da tempo ci ripromettevamo, è ora giunto il momento di affrontare il nodo del potere, passaggio obbligato se si vuole arrivare quanto più vicini possibile ad una spiegazione dell'asimmetria sessuale. Abbiamo già visto come le differenze sessuali abbiano assunto in una cultura disegualitaria qual'è quella della società gerarchica dei valori asimmetrici e come, a causa di un approccio metodologico inficiato dall'etnocentrismo, questa società, questa cultura e questa asimmetria siano assurte a realtà universali. E' soprattutto nell'opera di Clastres che questa visione distorta viene sottoposta ad una critica demolitrice, che nello stesso tempo apre le porte su un universo sconosciuto: le società senza dominio. "(...) dobbiamo innanzitutto individuare gli elementi che distinguono la nostra cultura da quelle primitive o

[7] In effetti, proprio Bachofen, il primo a resuscitare l'ipotesi del matriarcato, ben lontano da un'interpretazione "femminista", lo interpreta come uno "stato di natura" cui succederà il patriarcato, identificato con lo "stato di cultura", riproponendo così in termini moderni la stessa spiegazione dei miti arcaici.

selvagge (...). Il primo decisivo criterio di classificazione per differenza tra società selvagge e società storiche è lo STATO. Società selvagge = società senza stato. Società storiche = società dello stato. Ecco i termini sui quali si deve centrare la speculazione" [8]. [4, p. 50]

L'assenza di una struttura politica formale, articolata e gerarchica aveva sinora relegato le società selvagge nel limbo delle società a-politiche, ad uno stadio primitivo dell'evoluzione umana, evoluzione concepita come inesorabilmente rivolta verso la comparsa dello Stato, simbolo della maturità politica della specie umana, della nascita della "civiltà". Opponendosi a questa arrogante concezione evoluzionista, Clastres nega l'apoliticità della società selvaggia, dimostrando come si tratti invece di una *differente* concezione politica. Mentre, infatti, le società statalistе: "presentano tutte questa dimensione *dimidiata* sconosciuta alle altre", nelle società senza stato: "*il potere non è separato dalla società*" [5, p. 3]. Il potere politico lungi dall'essere assente, sfugge piuttosto alla logica della coercizione propria alla società dimidiata e risiede nelle mani della totalità del corpo sociale [9]

[8] Lamenta Clastres [4] che queste società siano definite in negativo come società *senza* stato, società *senza* economia (come ipotizza certa antropologia, per il fissarsi di queste società ad un livello giudicato di mera sussistenza; ipotesi brillantemente contestata da Marshall Sahlins [15]. In realtà questa definizione in negativo denota più che un'effettiva "mancanza" nelle società descritte, un limite intrinseco alla cultura occidentale: il fatto, cioè, che essa non può conoscere e definire le società-altre se non partendo dalla propria realtà che è quella del dominio. Le forme del conosciuto, dell'esistente determinano inevitabilmente i modi della conoscenza. Ecco anche perchè non dovrebbe troppo stupire la negatività espressa dallo stesso termine "an-archia". Poichè questa dottrina dell' eguaglianza e della libertà nasce nella realtà culturale del dominio, è logico che essa ipotizzi un'alternativa che *neghi* il presente, l'esistente.

[9] Lasciamo ad una successiva riflessione la valutazione del complesso rapporto che intercorre tra potere sociale e tradizione nelle società selvagge e primitive. Questo "desiderio di ripetizione dell'ordine cosmico", per usare le parole di Clastres, sembra paralizzare la capacità auto-regolativa di queste società, costringendo *tutto* il corpo sociale a conformarsi passivamente a ruoli ed a comportamenti che non ha elaborato. Si tratta, come dice Bertolo, di "una situazione di 'totalitarismo' sociale diffuso" [2], la cui influenza sul problema dell'asimmetria sessuale è ancora tutta da indagare.

Scaturisce da questa analisi della società selvaggia una nuova figura politica, paradossalmente denominata da Clastres il "capo senza potere", un "capo" cioè che non comanda, la cui parola non ha forza di legge. Se il corpo sociale è l'ambito del potere reale, in lui dobbiamo vedere l'ambito del potere virtuale. Egli impersonifica il potere sociale senza appropriarsene, in ciò controllato dall'insieme della società, cosciente del pericolo insito nel dominio e nella dimidiazione che ne consegue. La sete di prestigio che muove il "capo senza potere" viene tenuta a bada dalla società attraverso una serie di obblighi, primo tra i quali una generosità prossima all'autospoliazione economica, che rappresenta il "debito" che il "capo senza potere" ha contratto con la società per la sua particolare funzione. Il significato politico di questa nuova figura non potrà essere quindi compreso ricorrendo alla categoria "dominio", bensì alla categoria "prestigio sociale", concetto sul quale ritorneremo.

Prima di procedere oltre, è però necessario soffermarsi sui termini potere e dominio (sinora spesso usati come sinonimi) per chiarirne l'intrinseco significato ed evitare così quell'insidiosa confusione concettuale e terminologica che li contraddistingue. Approfittiamo, a tale scopo, delle definizioni proposte da Amedeo Bertolo nel suo recente saggio *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione* [2]. L'obiettivo è di disaggregare la "nebulosa" potere, concetto caricato di significati diversi e spesso contraddittori. Viene così proposto di riservare il termine potere per quella funzione regolativa sociale, in sè neutrale, che costituisce l'insieme dei processi in base ai quali la societá si regola producendo norme, applicandole e facendole rispettare. Funzione "necessaria non solo all'esistenza della società, della cultura e dell'uomo stesso, ma anche all'esercizio di quella libertà come scelta tra possibilità determinate da cui era partito il nostro discorso" [2, p. 61]. Al contrario, si deve intendere per dominio quelle relazioni sociali gerarchiche caratterizzate dal rapporto comando/obbedienza che contraddistinguono i "sistemi sociali in cui la funzione regolativa non viene esercitata dalla collettività su se stessa, ma da una parte della collettività (generalmente ma non necessariamente da una piccola minoranza) su un'altra (generalmente la grande maggioranza); dai sistemi cioè

in cui l'accesso al potere è monopolio d'una frazione della società (individui, gruppi, classi, ecc.)" [2, p. 62].

Sovrapponendo questa fondamentale distinzione concettuale alle società storiche ed alle società selvagge individuate da Clastres, possiamo allora definire le prime come *società del dominio,* in cui una parte del corpo sociale si è assicurato il monopolio del potere, cioè della funzione regolativa sociale, espropriandone l'altra parte e dimidiando la società. E possiamo definire le seconde, in positivo, come *società dell'eguaglianza*, in cui il potere è diffuso in tutto il corpo sociale, che si pone indiviso. Società gerarchiche, informate dal rapporto comando/obbedienza, le une; società egualitarie, informate dal rapporto di reciprocità, le altre.

Definendo egualitarie queste società s'è implicitamente sotteso che quell'asimmetria sessuale che si manifesta in maniera costante, "universale" nelle società del dominio, non è invece un tratto culturale proprio alla società egualitaria. Secondo Bookchin, addirittura, in queste società da lui definite organiche "concetti come 'eguaglianza' e 'libertà' non esistono. Sono impliciti nella loro visione del mondo. O meglio, poichè non sono contrapposti ai concetti di 'ineguaglianza' e di 'illibertà', queste nozioni mancano del tutto" [3, p. 44]. Esiste il concetto di diversità, ma esso non è ordinato come nella società gerarchica lungo un'asse verticale; "per queste comunità, gli individui e le cose non sono necessariamente migliori o peggiori; essi sono semplicemente dissimili" [3, p. 44]. Mentre entrambe le società, quelle del dominio e quelle dell'eguaglianza, adempiono all'atto umano per eccellenza, cioè, nelle parole della Mead, "rivestire di significati le nudità della vita" [13, p. 21], le une attribuiscono i valori disponendoli lungo linee gerarchiche; le altre valuteranno invece ognuno ed ogni cosa in base alla loro unicità.

E' grazie alla riflessione di Bookchin che la frammentaria visione delle società dell'eguaglianza si ricompone in un sistema organico ed intellegibile, consentendoci una prima raffigurazione complessiva di tali società. In particolare, proprio riguardo al rapporto uomo/donna, ciò che era implicito in Clastres, in Bookchin diventa argomentato ed articolato.

L'immagine bookchiniana di società egualitaria (da lui storicamente situata nell'epoca di transizione dalla concezione nomade di vita, tipica delle bande di cacciatori-raccoglitori a quella sedentaria delle comunità dedite all'orticultura) è quella di una società legata dal patto di sangue dei legami naturali che si basa sull'assoluta parità tra gli individui, i sessi e le classi d'età; sull'usufrutto e sul principio di reciprocità; sul rifiuto dei rapporti sociali basati sulla coercizione; e sul "minimo irriducibile", cioè il diritto di ogni individuo a ricevere dalla comunità quel tanto che gli consente di sopravvivere, qualunque sia il suo contributo alla vita ed alla ricchezza comunitarie. Una società che contrappone alla concezione di *homo economicus* propria alla nostra cultura, l'ideale di *homo collectivus.* "Casa" e "mondo" coincidono nella visione della società organica, priva di quella fatale scissura tra sfera pubblica e sfera privata, la cui comparsa segnerà la fine della comunità una e indivisa. Entrambi i sessi appaiono sovrani, autonomi ed indipendenti nelle rispettive sfere di competenza, formatesi in base alla fondamentale divisione sessuale del lavoro sociale; divisione funzionale che riveste un carattere di complementarietà economica priva di valenze positive o negative, venendo attribuito ad entrambi i sessi un ruolo essenziale per la sopravvivenza della comunità. Cultura sessualmente paritaria in cui Bookchin rileva, addirittura, una prevalenza dell'elemento femminile, tanto da poterla definire matricentrica[10]. "Con questo termine, non intendo dire che le donne esercitassero una qualche forma di sovranità istituzionale sugli uomini o che avessero assunto la direzione della gestione sociale. Intendo solo che la comunità, distaccatasi in parte dalla sua dipendenza nei confronti della grande caccia e degli animali migratori, cominciò a spostare il suo immaginario sociale dal maschio cacciatore alla femmina procreatrice, dai fuochi da campo al focolare domestico, dai tratti culturali associati al padre a quelli associati alla "madre" [3, p. 58]. In conclusione, una cultura aliena da qualsiasi asimmetria sociale proprio perchè estranea a

[10] Anche Clastres è d'accordo nell'attribuire un segno prevalentemente femminile a questa cultura peraltro egualitaria: "Nelle società selvagge, malgrado il maschile sia un segnale molto insistito - vedere i culti della virilità - gli uomini sono in *posizione di difesa davanti alle donne* [4, p. 192].

quel principio ordinatore gerarchico che rimodella in forma piramidale la società, tramutando la diversità in diseguaglianza.

Se si sono fatti considerevoli progressi nello spiegare come questo principio gerarchico si sia affermato, cioè nella descrizione di quei fenomeni che hanno segnato il passaggio dalla società egualitaria a quella del dominio, si è ancora lontani dall'aver dato una risposta soddisfacente al perchè il dominio si sia generato. E' questo un terreno ancora in gran parte inesplorato, nel quale ci si muove, cautamente, da un'ipotesi all'altra, da un'incertezza all'altra.

Stimolante, a questo proposito, quanto afferma in modo ancora abbozzato Bertolo, il quale ipotizza che "il dominio si sia presentato ad un certo punto della vicenda umana come 'mutazione culturale'. (...) cioè nel nostro caso come un'innovazione culturale che in determinate condizioni s'è rivelata vantaggiosa per quei gruppi sociali che la adottavano in termini di sopravvivenza, ad esempio per una maggiore efficienza militare, per cui finiva per imporsi come modello, per conquista o per imitazione difensiva" [2, p. 77]. Una mutazione culturale che invaderà e condizionerà lentamente la psicologia, il linguaggio, l'inconscio stesso del genere umano, rimodellandoli in base al suo principio disegualitario. Ogni ruolo, ogni comportamento, ogni persona o cosa assumerà un valore che deciderà la sua collocazione nella scala gerarchica.

Paradossalmente, è proprio all'interno della società egualitaria che dobbiamo guardare per rintracciare le origini di quel processo di trasformazione sociale che porterà in ultimo all'affermazione del dominio[11]. Si possono identificare almeno quattro fenomeni che nel corso dei millenni apriranno sempre nuove

[11] Di tutt'altro parere il Clastres, il quale nega che si possa affermare una continuità logica tra la figura del capo senza potere e quella del capo con possesso privilegiato di potere senza ricadere in una grossolana logica evoluzionistica. D'altronde, proprio questi ci sembrano essere stati i passaggi (forse non obbligati, ma anche questo è da dimostrare) attraverso i quali l'umanità si è trovata prigioniera d'una propria ferale invenzione: il dominio. Se è giusto contestare la logica secondo cui l'esistente è l'unica realtà possibile, bisogna anche sfuggire al ribaltamento di questa logica secondo cui leggere in successione causale gli eventi della cultura umana è sempre bieco evoluzionismo.

crepe nell'unità-totalità della società egualitaria, riuscendo infine a sbriciolarla. Tutti rientrano nel vasto e tormentato processo di *differenziazione sociale* della comunità primigenia una e indivisa da cui scaturirà, infine, il concetto di individuo opposto a quello di collettività. Un processo che non porta necessariamente alla società della diseguaglianza, ma che incrociandosi, poniamo, con quella "mutazione culturale" casuale rappresentata dal principio organizzativo gerarchico sfocierà nella società del dominio che ancor oggi ci determina[12].

Il primo fenomeno (senza sottointendere un ordine di tempo o di importanza) che possiamo rilevare è di carattere economico. Grazie all'aumento demografico ed all'incremento della capacità produttiva si crea la possibilità di ricchezze differenziate tra i membri della comunità. La pericolosità insita in questa accumulazione individuale di ricchezza è ben chiara alla società egualitaria che cerca consapevolmente di impedirla attraverso la pratica dell'usufrutto e del dono ed il principio di reciprocità (è appunto all'interno di questa lucida consapevolezza che va inquadrata e compresa la "generosità istituzionale" del capo senza potere).

Un secondo fenomeno va lentamente modificando la società egualitaria: il progressivo irrigidimento dei ruoli sociali. Questi, basati sul sesso, l'età ed il lignaggio, definiscono le responsabilità individuali verso la comunità e rientrano in quella fondamentale divisione del lavoro sociale che sembra caratterizzare tutte le società umane. Le origini di questa divisione sono incerte[13], ma certamente essa deriva dall'esigenza di organizzare ra-

[12] Una considerazione in margine a quanto affermato. Queste società egualitarie primitive o selvagge *non* corrispondono all'ideale anarchico di società egualitaria. Esse non rappresentano una mitica età dell'oro, l'anarchia delle origini alla quale bisogna tornare. Sarebbe d'altronde impensabile riproporre oggi la comunità una ed indivisa nella quale l'individuo tornerebbe a scomparire. La concezione anarchica di società egualitaria, lungi dal cancellare i millenni di evoluzione culturale della specie umana, si propone invece come un tentativo di sintesi armonica di quel binomio individuo/collettività che nella storia umana appare sempre squilibrato verso uno dei due poli.

[13] Riprendendo un'idea a cui accennava Bertolo [2, p. 77], si può avanzare l'ipotesi, ancora tutta da dimostrare, che la divisione dei ruoli nasca per *imitazione culturale* del comportamento istintuale di quegli animali socia-

zionalmente la vita ed il lavoro comunitari. Abbiamo già visto come l'attribuzione dei ruoli sia tutta culturale (con le note, discutibili, eccezioni) e vari quindi enormemente. Tuttavia in ogni cultura, inesorabilmente, il perpetuarsi nel corso di lunghe ere storiche di una medesima divisione dei ruoli finisce per fissare i due sessi nelle rispettive sfere di competenza. Si innesca così un processo di differenziazione tra i due che viene istituzionalizzato e tramandato grazie ad una diversa socializzazione. Tale differenziazione arriva ad interessare la stessa struttura caratteriale dei due sessi, grazie ad un millenario processo di selezione dei tratti compatibili con i ruoli assegnati (senza tuttavia arrivare ad una clonizzazione culturale dei sessi, come dimostra il persistere della devianza). Questa cristallizzazione dei ruoli provoca inoltre l'attribuzione permanente ad uno solo dei due sessi di alcune condizioni sociali, quale ad esempio la mobilità, che in tempi successivi rivestiranno un'importanza fondamentale nel determinare l'appropriazione esclusiva di ambiti sociali prima comuni.

Un terzo fondamentale fenomeno che corrode l'unitarietà della società egualitaria è l'emergere d'una sfera pubblica distinta da quella domestica. E' questa, forse, la più drammatica spaccatura che la società organica deve affrontare. L'emergere, ad un certo punto dell'evoluzione, di un ambito pubblico non significa certo che alla società egualitaria mancasse una dimensione sociale. In realtà, la sfera pubblica non si forma per partenogenesi, ma per scissione da quella sfera che solo ora possiamo definire domestica. Come abbiamo già detto, nella società egualitaria "casa" e "mondo" coincidono, la società è indivisa; con l'avanzare del processo di differenziazione questa unità si spezza

li più simili alla specie umana. Tale imitazione spiegherebbe anche perchè alla capacità procreativa della donna ed alla forza fisica dell'uomo siano stati associati, rispettivamente, il ruolo sociale materno ed i ruoli connessi all'uso monopolistico della violenza. La sorprendente somiglianza che si riscontra tra il cosiddetto "istinto materno" della donna e quello delle femmine di molte specie animali e tra il comportamento aggressivo dell'uomo e dei maschi delle stesse specie, anzichè essere spiegato come espressione di un medesimo "ordine naturale", potrebbe essere interpretato come il risultato di questo processo imitativo. Non è infatti impensabile che l'umanità, dovendo inventare *ex novo* tutte le forme culturali, si sia rivolta al mondo naturale in cerca di modelli da imitare e riprodurre.

in due ambiti che vanno lentamente estraniandosi, sino a giungere a quell'antagonismo ed a quello squilibrio che caratterizzano le due sfere nella società del dominio. Così, la "casa" diventa l'ambito privato di competenza femminile, ambito della natura, dell'immanenza, dell'inessenziale; al contrario il "mondo" diventa l'ambito pubblico di competenza maschile, ambito della cultura, del trascendente, dell'essenziale.

Non è questo il contesto per inoltrarci in una più approfondita riflessione sulla concatenazione di fenomeni che hanno portato alla scissione del pubblico dal privato. E' tuttavia un processo che va attentamente studiato se si vuole dare risposta ad alcune essenziali domande sull'origine dell'asimmetria sessuale che rimangono per ora insolute. Perchè, ad esempio, sono gli uomini ad appropriarsi dell'ambito pubblico? Si può avanzare l'ipotesi che il tipo di divisione sessuale dei ruoli affermatosi nella società primitiva, attribuendo alle donne la maggior parte del lavoro domestico e l'allevamento dei figli, lasciasse l'uomo meno impegnato in attività quotidiane di routine e più libero quindi di impegnarsi in una specifica attività sociale. Inoltre, condizioni come la maggiore mobilità maschile possono aver favorito maggiori rapporti extra-comunitari, socialmente più complessi. Ma siamo ancora ben lontani da una risposta esauriente e soddisfacente. O ancora, perchè le donne hanno supinamente accettato un processo di differenziazione che le emarginava sempre più, interiorizzando infine una concezione svalutata di se stesse? Si potrebbe forse ricorrere al concetto di "complicità" femminile avanzato dalla De Beauvoir[14], ma anche que-

[14] Secondo Simone De Beauvoir [7, p. 20] è presente nella subordinazione femminile una certa dose di "complicità" psicologica. "Rifiutare di essere l'altro, rifiutare la complicità con l'uomo significherebbe per loro rinunciare a tutti i vantaggi che porta con sè l'alleanza con la casta superiore. L'uomo-sovrano proteggerà materialmente la donna vassalla e penserà a giustificarne l'esistenza, sottraendosi al rischio economico, ella scansa il rischio metafisico di una libertà che deve creare i propri fini senza concorso altrui". Visione antipatica e forse estrema della subordinazione femminile che nondimeno contiene un fondo di verità. Tuttavia, come afferma anche Kathe Ferguson [9]. vengono spesso definiti "femminili" quelli che sono invece i tratti tipici della subordinazione, rintracciabili in tutte le categorie sociali dominate senza riguardo al sesso. Ecco dunque che la "complicità" psicologica non va più vista

sto non basta a spiegare una così sconcertante acquiescenza. Ci troviamo di fronte ad interrogativi complessi che esigono una riflessione più approfondita, la quale, lo ripetiamo, non può che essere frutto di un lavoro collettivo.

In conclusione, quando questo processo di differenziazione sociale s'incrocia col dominio, questo ingloberà nella sua concezione gerarchica tutte le differenze che si sono andate delineando nella società egualitaria, trasformandole in diseguaglianze. Quando all'usufrutto ed alla reciprocità si andrà sostituendo lo scambio; quando ai legami naturali verranno contrapposti i rapporti politici; quando alla società una e indivisa succederà la società ordinata attorno ai concetti di superiore ed inferiore, allora si potrà affermare che la società egualitaria e la sua visione armonica del mondo sono morte. Non una, ma cento, mille asimmetrie si svilupperanno nel corpo sociale, alcune legate a fattori biologici (il sesso, l'età, le razze,...), altre legate a fattori economico-sociali (artigianato contro agricoltura, lavoro intellettuale contro lavoro manuale, città contro campagna,...). Si andrà, insomma, lentamente formando quella società del dominio nel cui spazio ideologico noi, ancor oggi, viviamo e pensiamo.

Abbiamo volutamente lasciato da parte l'ultimo dei quattro fenomeni che concorrono a determinare il processo di differenziazione sociale appena considerato, giacchè riveste un'importanza fondamentale per comprendere lo sviluppo dell'asimmetria sessuale. Intendiamo ora occuparci del *prestigio sociale*, che ben esprime quel desiderio di individualità che sta alla base del processo di differenziazione. Si tratta, come ha affermato anche Clastres, di una categoria che venendo spesso confusa con quella del dominio, impedisce la comprensione delle società che si muovono al di fuori di questa logica. "Si coglie qui la confusione invalsa nella letteratura etnologica tra i concetti di potere e di prestigio. Che cosa muove il *big-man?* quale disegno? Non già un obiettivo di comando, che può anche desiderare, ma che la

come un atteggiamento tipicamente femminile, bensì come una caratteristica psicologica intrinseca a tutte le relazioni sociali informate dal rapporto comando/obbedienza.

gente della tribù rifiuterebbe di subire. Egli si muove verso un obiettivo di prestigio che gli consente di rispecchiarsi in una comunità che celebra la gloria di un capo lavoratore e generoso. (...). In cambio della propria generosità il *big-man* non ottiene potere, ma prestigio" [4, p. 120].

Possiamo definire il prestigio come una differente, superiore valutazione attribuita dalla società a determinati individui e/o determinati ruoli. In quanto tale è un "bene posizionale", cioè un privilegio in se stesso, non connesso tuttavia nella società primitiva e selvaggia ad altri privilegi sociali (economici, politici...). Il prestigio individuale è legato a particolari capacità o doti personali, mentre il prestigio di ruolo comporta il possesso delle abilità connesse al ruolo stesso. Il tratto fondamentale che ci consente con certezza di distinguere il dominio dal prestigio sociale è il rapporto di comando/obbedienza che informa il primo mentre è estraneo al secondo. Per cui, qualunque asimmetria di ruolo che, pur essendo informale, implica il rapporto comando/obbedienza rientra nello spazio ideologico del dominio, mentre qualunque asimmetria di ruolo che, pur essendo formale, non implica il rapporto comando/obbedienza rientra invece nello spazio ideologico del prestigio sociale. Rifacendoci alla citata proposta definitoria di Bertolo, potremmo inoltre dire che il prestigio individuale, esplicandosi attraverso relazioni personali, ricade sotto la categoria *influenza*, mentre il prestigio connesso al ruolo, esplicandosi attraverso relazioni funzionali, ricade sotto la categoria *autorità* [15]. Pur essendo distinti ed interagendo diversamente con il corpo sociale, il prestigio individuale e di ruolo sono due momenti successivi dello stesso processo di individualizzazione. Tuttavia, mentre il primo, che precede nel tempo il secondo, non implica la frantumazione dell'ordine sociale egualitario, l'altro che non comporta l'assorbimento e la scomparsa del prestigio individuale, si pone come un suo superamento, riuscendo a spostare il prestigio dalla persona alla funzione ed istituzionalizzando così la differenza.

[15] Per una definizione di *influenza* e *autorità* vedi Amedeo Bertolo [2].

Definito a grandi linee il concetto di prestigio sociale, vediamo ora come questo si pone rispetto al problema dell'asimmetria sessuale. Per quanto convincente ed accettabile sia l'immagine di società egualitaria sin qui delineata, c'è un dato su cui bisogna accentrare l'attenzione che necessita di un ulteriore approfondimento: quando il prestigio da individuale si trasforma in prestigio di ruolo, quei ruoli diventano tutti maschili. Si delineano allora due ipotesi contrapposte che vanno attentamente considerate: o l'esclusione della donna da questi ruoli implica per ció stesso l'esistenza del dominio o l'asimmetria sessuale si struttura già nella società dell'eguaglianza e precede l'affermarsi del dominio.

Da un'analisi della società egualitaria risulta palese come, col passare del tempo, la donna vada perdendo prestigio sociale, mentre l'uomo, al contrario, lo vada parallelamente acquistando. Dalla società una e indivisa dove il prestigio era equamente diviso tra tutti i membri della comunità, ma dove la cultura era di segno prevalentemente femminile, si arriva ad una società differenziata con una cultura di segno prevalentemente maschile. Se in origine i primi gruppi che s'"inventano" una posizione prestigiosa, come le classi d'età più alte o gli sciamani[16], sono indifferentemente composti da uomini e donne, col tempo l'elemento femminile tende a scomparire. Certamente non esiste un taglio netto in questo processo di lenta emarginazione della donna, tanto che ancor oggi in diverse società matricentriche il prestigio sociale delle anziane è ancora rilevante, così come è nota l'esistenza di sciamanesse in molte società primitive e selvagge. Tuttavia, fondamentalmente, nelle società che precedono quella dominio, le donne scompaiono da quei ruoli che sono maggiormente valutati. Le figure sociali che s'affermano, cioè il capo senza potere, lo sciamano ed il guerriero [17] sono infatti tutte maschili e quando comincerà ad affermarsi la cultura gerarchica, la donna si troverà già esclusa da quei ruoli che s' impossesseranno in maniera privilegiata, rispettivamente, del potere politico,

[16] Per un'analisi approfondita in merito vedi Murray Bookchin [3].

[17] Per un'analisi approfondita sull'emergere della figura sociale del guerriero vedi Pierre Clastres [4].

geografi che hanno attribuito al solo Kagera l'onore di essere proclamato fonte del Nilo bianco, noi siamo convinti che tale onore spetti invece a tutti gli affluenti che alimentano il lago Vittoria. Ovvero, per dirla fuori della metafora, non crediamo che l'asimmetria sessuale abbia un'unica origine, ma al contrario che le sue fonti siano complesse e ramificate proprio come quelle del Nilo. E' alla ricerca di queste molteplici fonti che deve ora volgere la riflessione. E la loro scoperta darà certamente un contributo essenziale a delineare un'altra mappa fondamentale, del potere magico-religioso e del potere militare. Potremmo quasi dire che finchè il prestigio è soprattutto individuale sia le donne sia gli uomini ne godono indistintamente, quando il prestigio diventa connesso al ruolo e si formalizza l'attribuzione sessuale diventa esclusivamente maschile. Tuttavia (e con questo si esclude la prima delle due ipotesi avanzate), se si accetta quella fondamentale differenza che distingue il dominio dal prestigio, cioè la presenza o l'assenza del rapporto comando/obbedienza, bisogna ammettere che non è questo il tipo di rapporto sociale che sovraintende alle relazioni tra i sessi. E' d'altronde evidente che non ci troviamo di fronte ad una situazione d'eguaglianza perfetta. E' quindi la seconda ipotesi ad apparire più verosimile. Ricorrendo ancora una volta alle definizioni di Bertolo [2, p. 66], esistono nelle società senza dominio delle *asimmetrie sociali d'autorità* che non possono essere assimilate alla categoria dominio, ma che parimenti negano l'eguaglianza sociale. E l'asimmetria d'autorità uomo/donna a noi sembra di questo tipo.

La nostra spedizione termina qui. Anche noi, come Livingstone, non siamo riusciti a trovare le mitiche fonti, ma pur se molti interrogativi rimangono insoluti, comincia nondimeno a delinearsi una mappa, per quanto imprecisa, della zona esplorata. Identificando il rapporto di causa ed effetto che intercorre tra il dominio e l'asimmetria sessuale possiamo dire di esserci spinti sin sulle sponde del lago Vittoria; individuando poi quelle asimmetrie sociali d'autorità tra i sessi che precedono la comparsa del dominio ci siamo cautamente inoltrati nella corrente del fiume Kagera, verso quella che è stata convenzionalmente definita la fonte del Nilo bianco. Tuttavia, a differenza dei

eppure ancor oggi largamente incompleta: quella della genesi del dominio.

Per concludere, consentitemi di riportare una lapidaria citazione di S. Agostino che mi ha molto stimolata nel corso di questa ricerca

"la donna è una bestia, nè salda nè costante"

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] J. Bamberger, *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M.Z. Rosaldo e L. Lamphere (a cura di), *Woman, Culture and Society*, Standford University Press, Standford, Cal., 1974

[2] A. Bertolo, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, "Volontà", n. 2, aprile-giugno, 1983

[3] M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, Cheshire Books, Palo Alto, Cal., 1982

[4] P. Clastres, *Archeologia della violenza ed altri scritti di antropologia politica*, La Salamandra, Milano, 1982

[5] P. Clastres, *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, "Interrogations", n. 7, giugno-luglio, 1976

[6] P. Clastres, *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977

[7] S. De Beauvoir. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961

[8] E.E. Evans-Pritchard. *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano. 1975

[9] K. Ferguson. *La femminilizzazione del politico*, "Volontà", n. 1, gennaio-marzo, 1983

[10] B. Friedan. *La mistica della femminilità*, Comunità, Milano, 1964

[11] C. Levi-Strauss. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978

[12] I. Magli. *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Milano, 1978

[13] M. Mead. *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Garzanti, Milano, 1979

[14] Z. Rosaldo. *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview*, in M.Z. Rosaldo e L. Lamphere, *Woman, culture and Society*, Standford University Press, Standford, Cal., 1974

[15] M. Sahlins. *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980

[16] S. Slocum. *Woman The Gatherer: Male Bias in Anthropology*, in Rayna R. Reiter (a cura di). *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, 1975

[17] M. Stone. *When God was a Woman*, Harvest Books, New York, 1978

il labirinto del potere e la sala degli specchi

Ragione, cultura e potere nella societá moderna

John Clark

Da quando l'alba della civiltà ha diffuso la sua livida luce sopra un mondo di dominazione, l'umanità è stata accompagnata dal ricordo ossessivo delle tenebre primordiali da cui è emersa. Ha vissuto la realtà della divisione, della separazione, del potere; ma nello stesso tempo ha sognato la riunione, la riconciliazione, l'armonia. Nel corso della storia, le immagini dominanti sono state quelle del potere, sia che abbiano dato origine all'antica concezione di un universo governato da un patriarca supremo, re e giudice, sia alla moderna idea di un mondo quantificabile, manipolabile, ridotto ad un complesso di risorse per la dominazione tecnologica. Eppure lo spirito umano è stato tormentato e ispirato da altre immagini che tradiscono la cattiva coscienza con cui abbiamo accettato il sistema del potere (xome ho sostenuto in *Taoism and Politics*, quella di Lao Tze è stata la prima grande protesta contro la civiltà da parte della cultura e della natura organica - il "Blocco indiviso".

Ma se da un lato la civiltà ha teso spietatamente a ridurre nel proprio ambito tutta la realtà, dall'altro ha inevitabilmente dovuto fronteggiare un "Altro" che non è stata in grado di assimilare. A ciò ha risposto politicamente, con millenni di oppressione e distruzione, e psicologicamente, con una lunga epoca di repressione e rifiuto. Eppure, mentre l'Uomo civile trionfava (come tutti i libri di storia testimoniano) questo "Altro" l'ha costantemente stretto dappresso, invadendo il suo stesso essere, a volte portandolo alla pazzia. Questa "Alterità" si è opposta all'Uomo assumento l'aspetto del Primitivo, della Donna, del

Bambino, della Natura, e ha affondato la sua Terza Colonna dentro di lui, nel suo corpo, nel suo istinto, nella sua immaginazione. Qua e là, essa è emersa nella storia, in anarchiche rivolte di contadini, i tentativi utopistici, o nei prodotti della creatività di artisti, poeti, visionari. Si veda, a tale proposito, la splendida *rapprsentazione* fatta da Boockhin[4] di questa, in gran parte misconosciuta, "storia della libertà". (Si veda in particolare il cap. 2, "The Outlook of Organic Society", il cap. 7, "The Legacy of Freedom", e il cap. 8, "From Saints to Sellers"). Nella sua pervicace resistenza contro l'assorbimento nell'ordine della dominazione, l'Altro ha atteso fiduciosamente l'inevitabile crepuscolo della civiltà. La vera negazione del potere richiede che venga riaffermata la natura integrale di questa "Alterità". Essa non deve essere vista solo come l'ombra sfuggente della civiltà, e nemmeno come una vana, seppur eroica, protesta contro l'avanzata vittoriosa del dominio. Poichè il sistema del dominio è esso stesso la negazione di relazioni sociali organiche e di un rapporto organico con la natura, la "negazione del potere" è la negazione di questa negazione, e postula l'affermazione di una realtà positiva. Nel suo momento teorico negativo richiede un'analisi critica approfondita dei fondamenti metafisici, epistemologici ed assiologici della civiltà, ma nel suo momento speculativo positivo esige che essi vengano superati in un'organica concezione antiautoritaria del mondo. Inoltre, è necessaria una attenta analisi delle caratteristiche specifiche delle forme attuali di potere e della razionalità che ad esse dà origine. In questo articolo (un primo approccio ad un'analisi siffatta) è mia intenzione suggerire che, nell'attuale fase storica, una adeguata concezione del potere presuppone che venga compresa la dialettica esistente tra due forme di coscienza (una razionalità produttivistica e una consumistica) che predominano nella società economicistica contemporanea. Sostengo anche che il luogo in cui si determinano le relazioni di potere è andato spostandosi dalla prima alla seconda delle due forme, nonostante l'analisi sociale, anche la più critica, sia rimasta indietro nell'identificazione e teorizzazione di questa evoluzione. Come risultato di questo fenomeno, è sempre più evidente che il problema economico, il problema politico, e il problema della tecnica, devo-

no tutti essere sistemati all'interno di un'analisi culturale che tenga presente la centralità dell'immaginario sociale nella costituzione del potere ed in ogni possibile via verso la sua negazione.

La teoria sociale più radicale, in tutta l'epoca moderna, non ha saputo esercitare una critica penetrante della civiltà, nè indagare adeguatamente circa le dimensioni culturali e psicologiche del potere (fino a poco tempo fa, le uniche eccezioni, o quasi, erano rappresentate da qualche tipo di pensiero utopico e dalla psicoanalisi radicale). Specialmente nella tradizione del marxismo ed dell'anarchismo ortodossi, ce stata una ossessione circa le forme di potere più direttamente politico ed economico, sì da bloccare ogni possibilità di un'analisi più completa. Secondo tali concezioni, il potere è presentato come una relazione di dominio in cui il potente assoggetta il debole al proprio controllo allo scopo di sfruttarlo. Sia nel marxismo che nell'anarchismo classici, la natura di tale sfruttamento è concepita essenzialmente economica. Così, per Marx, "il potere politico, propriamente detto, non è che il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra" [21]. Altre forme di potere, in ultima analisi, sono allo stesso modo riferibili al sistema dell'oppressione di classe. Nonostante il concetto marxiano di ideologia sia assai suggestivo, in esso anche le diverse forme di coscienza finiscono per essere ridotte a riflessi delle condizioni e delle contraddizioni che predominano nella struttura economica. Per Bakunin le cose sono ancora più chiare. "Insieme con lo Stato, deve morire tutto ciò che è conosciuto come legge, l'intera struttura legislativa e governativa, dall'apice fino alle fondamenta, perchè il suo unico scopo è sempre stato il mantenimento dello sfruttamento sistematico del lavoro del popolo per il vantaggio delle classi al potere" [16, p. 175]. L'assunto su cui poggiano tali concezioni del potere è che esso sia qualcosa che alcuni hanno e di cui altri sono privi, esercitato da coloro che sono in posizione di privilegio economico e politico, e che può essere "negato" attraverso l'abolizione delle classi economiche, delle gerarchie politiche, delle altri fonti istituzionali di monopolio decisionale. Fin lì, la teoria; il resto, è strategia.

Tali verità eterne continuano ad essere ripetute dai fedeli, ma

appaiono sempre più come formule rituali, dal momento che suscitano un interesse sempre minore (e forse più significativamente, presentano un *significato* sempre minore) per le masse oppresse. Ciò, per non parlare del persistere della gerarchia e di relazioni di potere anche all'interno dei movimenti sociali anti autoritari, dovrebbe bastare a suggerire che il fatto è più complesso, e che il modello classico non riesce a cogliere gli aspetti essenziali dei fondamenti del potere.

Come risultato di queste osservazioni, sempre più ovvie, il pensiero sociale contemporaneo non è privo di approcci atti a rivelare altre nascoste dimensioni del potere. Tra i più recenti analizzatori del potere, Foucault merita il riconoscimento di essersi mosso da una visione del potere puramente negativa ("sovranitá del potere", "giuridico-discorsiva") verso una concezione che coglie la dimensione positiva del fenomeno, mostrando come esso possa creare realtà e generare possibilità. In *Sorvegliare e Punire* egli descrive una società in cui il potere opera e si riproduce attraverso processi di disciplina e sorveglianza. Foucault sostiene che verso la fine del diciottesimo secolo esistevano tre modi, concorrenziali, "di organizzare il potere di punire": "il sistema monarchico", in cui "la funzione è una cerimonia della sovranità"; quello dei "giuristi riformatori", che aspiravano ad usare la sanzione come "procedimento per la riqualificazione degli individui in quanto soggetti"; e il sistema penitenziario, in cui la punizione non era che "una tecnica per la coercizione degli individui". A questo punto della storia, secondo Foucault, la disputa è fra tre "tecnologie del potere"; in seguito, il trionfo della terza ha contrassegnato l'ascesa di una tecnologia di disciplina ed addestramento [8, p. 130-31]. Lo sviluppo cruciale, nel diciottesimo secolo fu l'espansione di tecniche di "sorveglianza continua, funzionale, gerarchizzata" aventi lo scopo di costituire un potere disciplinare come "sistema integrato" [8, p. 176].

L'analisi di Foucault delle tecniche di disciplina rivela una dimensione importante del potere nell'epoca moderna. Egli nota che la disciplina è stata essenziale nella formazione di un certo tipo di individualità caratteristico della nostra società. E' un processo analitico che (ha lo scopo di produrre un'individualità "cel-

lulare", "organiche", "genetica", "combinatoria") "disegna dabelle" "prescrive movimenti" "impone esercizi", e "definisce delle tattiche" [8, p. 167]. (Si noti l'intera discussione nella parte tre, cap. 1, per quanto riguarda l'uso spesso particolare che Foucault fa di questi termini). I criteri per la regolazione di questi processi includono efficienza operativa, giudicata sia in termini economici che in relazione alle resistenze sociali, massimizzazione del campo di appplicabilità, nonchè integrazione delle tecniche nelle strutture istituzionali della società [8, p. 218]. Appropriatamente, le concezioni del Panopticon hanno un ruolo centrale in tale discussione, dal momento che il sistema di potere descritto da Foucault è l'incarnazione fedele della razionalità dell'utilitarismo Benthamiano. Eppure, nonostante lo stretto collegamento esistente tra le tecniche Benthamiane di controllo e l'economia politica classica - collegamento che forse Foucault non ha esaurientemente scandagliato, come notano Melossi e Pavarini [22, p. 194] - i primi "filosofi radicali" erano solo vagamente consapevoli della natura del sistema di potere che contribuivano a creare. Il liberalismo borghese manteneva una sua connotazione liberatoria nei confronti delle autorità tradizionali con cui si scontrava, e pochi cervelli del diciottesimo secolo (eccezion fatta per alcuni conservatori romantici) si resero conto di quello che sarebbe stato il destino delle nuove tecniche di potere. Per capire la loro evoluzione, dobbiamo guardare attentamente alla storia successiva. Il senso diviene assai più chiaro allorchè esse vengono incorporate nel Taylorismo, con la sua sistemazione analitica dello spazio, del tempo e del moto, con le sue ambizioni di massimizzazione dell'efficienza, dell'utilità, della poduttività, con la sua istituzione di processi di quantificazione che fanno apparire primitivo il "computo edomistico" di Bentham, con la sua adesione ad una visione della natura umana esplicitamente economicistica e riduttiva, e infine con il suo mettersi apertamente al servizio del potere concentrato del capitale. Foucault non descrive la serie di trasformazioni che hanno portato dall'utilitarismo classico al controllo scientifico ed oltre, ma è comunque utile al fine di scoprire alcuni aspetti della genesi di questo sviluppo generale.

Forse, se Foucault si fosse accontentato di descrivere una

particolare epoca storica - cioè, se fosse rimasto all'interno del settore prescelto dell'archeologia della conoscienza - sarebbe risultato meno fuorviante come teorico sociale. Egli sostiene non solo di aver scoperto alcuni dei fondamenti storici del sistema della tecnica disciplinare, ma anche di avere con ciò scoperto la chiave interpretativa del potere nell'epoca moderna [8, p. 217]:

> La nostra non è una società di spettacolo, ma una società di sorveglianza; sotto la superfice delle immagini, sono i corpi che vengono profondamente coinvolti; al di là della grande astrazione dello scambio, continua, meticoloso, concreto, l'addestramento di forze utili; i circuiti di comunicazione sono il supporto di una accumulazione e centralizzazione della conoscenza; il gioco dei segni definisce i pilastri del potere; non è la splendida totalità dell'individuo ad essere amputata, depressa, alterata, dal nostro ordine sociale, piuttosto è l'individuo stesso che è totalmente inventato da esso, secondo una tecnica completa di forze e di corpi.

E' tipico di Foucault accostarsi alla teoria sociale con un approccio impostato su contrapposizioni ("o questo, o quello"), in cui ogni nuova ipotesi costituisce una rottura definitiva con quelle precedenti. Ma se usciamo da questo mondo di permanente rivoluzione teorica, suggestivo ma poco concreto, dobbiamo ammettere che viviamo in una società che è *contemporaneamente* di spettacolo e di sorveglianza, e che la comprensione di entrambi i due momenti della dominazione è essenziale al fine di cogliere in modo appena adeguato il sistema di potere. E' vero, l'individuo è "inventato" da una "tecnica completa di forze e di corpi". Ma, anche più in profondità, l'individuo è generato dall'immaginazione sociale. Il termine "invenzione" coglie un elemento del processo, ma non è sufficientemente ricco ad esprimerlo nella sua interezza. La subordinazione dell' "immagine", "dello scambio", della "comunicazione" e del "segno" alla specie di conoscienza connesse con i meccanismi di sorveglianza e di disciplina è una distorsione non irrilevante.

In definitiva, il rifiuto dell'analisi dialettica della formazione dell'io è una pecca fatale nell'approccio di Foucault. E' vero che non esiste una "splendida totalità" dell'io che viene

semplicemente repressa, ma è proprio necessario che si debba far fronte ad una *naîveté* con una *naîveté* uguale ed opposta? La soggettività non può dissolversi in un individuo totalmente "inventato". l'individuo della moderna società borghese è un essere dotato sia di un'interiorità che di un'esteriorità, ed entrambe sono il prodotto di lunghi processi evolutivi (culturali e biologici insieme) che si incorporano nell'essere. Come ha fatto notare Bookchin, seguendo Hegel, la natura di un fenomeno è in larga misura equivalente alla storia del fenomeno stesso. Si veda a tale proposito, *The Concept of Social Ecology* [4] e anche quanto osserva Jonas [14] a proposito della metafisica e della scienza teologica aristotelica. L'essere può venire compreso solo come un'organica totalità all'interno della più ampia organica totalità della cultura umana e della natura, con cui ha una relazione dialettica di crescita e di sviluppo. Certo, l'io non può venire pensato come dotato di un qualche carattere esterno alle sue relazioni naturali e sociali, ma può ugualmente avere il suo *telos* immanente, storicamente modellato, che è integrale all'interazione dialettica autocreativa che cha con il resto della natura e della società. In quest'ambito l'esame di Foucault circa le tecniche disciplinari chiarisce un'aspetto della formazione dell'individuo moderno, ma stenta a cogliere la natura dell'essere sociale in questo periodo.

Forse più importante del concetto, contestabile, di "società di sorveglianza", è la considerazione di Foucault circa il "potere normalizzatore" nella società moderna. Egli sviluppa alquanto tale concetto in *Sorvegliare e punire*, quando interpreta il sistema penale come parte di una "rete carceraria" che opera attraverso "giudici della normalità", come "l'insegnante-giudice, il medico-giudice, l'educatore-giudice, l'operatore sociale-giudice" (8, p. 307). Questa rete, "con i suoi sistemi di inserimento, distribuzione, sorveglianza, osservazione, è stata il supporto principale, nella società moderna, del potere normalizzatore" (Ibid). Apparentemente, siamo di fronte ad un progresso, poichè "potere normalizzatore" sembra essere un concetto più comprensivo, in grado di colmare lo spazio tra soggettività e oggettività in maniera più adeguata di quanto possano fare concetti come

"disciplina" e "sorveglianza". Ma si può obiettare che il processo di "normalizzazione", anche ai livelli elevati di sviluppo descritti da Foucault, ha una base del tutto differente. Il sistema si è mantenuto e ha funzionato principalmente grazie al "capitale etico", all'eredità di valori culturali che sono stati tramandati, anche se in forma distorta, attraverso l'epoca borghese. I meccanismi discplinari, individualizzanti, atomizzanti, diventano così non solo la fonte e il supporto di nuove relazioni di potere e dominazione, ma anche ciò che comincia a dissolvere quanto potremmo definire come l'infrastruttura culturale che sostiene le stesse istituzioni disciplinari. Il "potere normalizzatore" può dunque apparire anche come "potere denormalizzatore".

Queste contraddizioni, però, possono anche non risultare evidenti, dato l'uso equivoco che Foucault fà del termine "normalizzatore", uso che va chiarito se vogliamo controllare i limiti del suo discorso. In *Storia della Sessualità*, Foucault spiega che "la legge opera sempre più come una norma" [9, p. 144], ma una simile dichiarazione appare misteriosa, data la sua asserzione che la società è andata progressivamente sottomettendosi alla legge dell'utilità, tendenza che avrebbe come risultato la riduzione della legge alla sanzione punitiva, compromettendone così la possibilità di funzionare come norma. In effetti, per Foucault, la legge è una "norma" solo in un senso molto ristretto: essa ha il potere di "qualificare, misurare, valutare, e gerarchizzare" (Ibid). Agisce *sulla* popolazione, piuttosto che *attraverso* essa, come parte della tradizione culturale (ed è, quindi, diametralmente opposta alla "legge" primitiva. Come conseguenza, sia le società primitive che quelle moderne sono significativamente le società meno "legiferate" che si possano immaginare). Così, quando descrive l'incorporazione della legge in un "*continuum* di apparati, ... con funzioni regolatorie" (Ibid), egli intende ciò più nel senso liberale di "agenzia regolatoria"che in quello etico di "regolamentazione" della pratica attraverso un giudizio morale di riferimento. Ovviamente, dalla natura dei processi disciplinari si possono dedurre alcune "norme", come, ad esempio, i modelli di comportamento che essi tendono a produrre. Ma rimane sempre aperto il problema di quale sia la natura

del *valore* normativo in una società, e di come le istituzioni disciplinative possano produrlo o modificarlo. Foucault ci aiuta ben poco a risolverlo.

D'altro canto, egli è assai convincente quando dimostra i rapporti esistenti tra le istituzioni penali e le altre istituzioni disciplinari, da una parte, e le altre istituzioni sociali, in particolare quelle economiche, dall'altra. (Qui, a dispetto di se stesso, è molto dialettico, e Marxista-Hegeliano. In "Body/Power" afferma che "nelle relazioni di potere, ci si trova di fronte a fenomeni complessi, che non obbediscono alla dialettica Hegeliana", dopo di che dà del fenomeno in questione una descrizione eminentemente dialettica!) [10, p. 156]. Egli spiega come il "fallimento" della prigione sia solo apparente; in realtà, essa funziona efficacemente come processo di differenziazione delle illegalità e di trasformazione della natura del crimine. "... l'amministrazione differenziata dell'illegalità attraverso la mediazione della pena, è parte dei meccanismi di dominazione" [8, p. 272], e il crimine viene reso socialmente marginale ed economicamente meno esplosivo, attraverso la costruzione della "delinquenza" [8, p. 277].

Nonostante la severità con cui Foucault giudica la concezione negativa del potere, visto come pura e semplice costrizione, coercizione, repressione, passaggi come quelli sopra riportati indicano come anch'egli resti all'interno di una concezione del potere pur sempre negativa, in larga misura, e come non sia riuscito a coglierne l'intima positività, specie nella società contemporanea. *Storia della Sessualità* può apparire quindi come un progresso verso una compresione in tal senso del fenomeno. In essa, Foucault sostiene che i meccanismi per la regolazione della sessualità hanno anche una dimensione positiva. Essi "hanno un doppio impulso: il piacere e il potere. Il piacere derivante dall'esercitare un potere che richiede, avvisa, osserva, spia, ricerca, porta alla luce; e, dall'altro lato, il piacere che si sprigiona dalla necessità di evadere tale potere" [9, p. 45].

A questo punto Foucault indica una importante verità circa il potere. La natura di esso non può essere compresa se lo si riduce a qualcosa che qualcuno "detiene", cosicchè gli altri possono venire esclusi dal suo "possesso". Egli dà più concretezza e

specificità ai processi del potere suggerendo come essi *determinino* modelli di vita. Il potere si differenzia e si consolida generando una moltitudine di strategie e tattiche relative sia a coloro che esercitano i controlli sia a quelli che ad essi sono assoggettati. Poichè il potere, in un certo senso, è una rete gerarchica (di fatto, una struttura labirintica, polidimensionale), la relazione di ogni individuo con l'intero sistema dipende dalla sua posizione rispetto ad un certo numero di assi. Il modello strategico proposto da Foucault ha così un netto vantaggio nei confronti di quello "legalistico", perchè riesce a cogliere la dinamica del potere. Se fosse riuscito a superare i suoi pregiudizi contro la soggettività, avrebbe potuto vedere la relazione esistente tra questa concezione strategica del potere e la costituzione del *Lebenswelt*. In ogni caso, la sordità che spesso gli oppressi dimostrano verso i messaggi di una loro possibile liberazione diviene più comprensibile. Vaghe immagini di soddisfazione in un ipotetico mondo futuro devono competere con la soddisfazione concreta e costante che emerge dalle strategie e dalle tattiche integrali alle forme di vita esistenti. (Si noti, ad esempio, il repertorio strategico, spesso brillantemente elaborato, di forme di vita come "la perversione sessuale", "la cultura della povertà", e la "femminilità". Tali strategie assurgono a volte al livello di una tragica arte della quotidianità, e costituiscono una implicita critica devastante della cultura occidentale). A Foucault va riconosciuto il merito di aver dato un notevole contributo a questa analisi. A ragione, egli conclude:

> L'onnipresenza del potere: non perchè esso ha il privilegio di consolidare ogni cosa sotto la sua invincibile unità, ma perchè esso si produce di momento in momento, ad ogni punto, o piuttosto in ogni relazione tra un punto e l'altro. Il potere è dovunque: non perchè copre tutto, ma perchè sorge da tutto [9, p. 95].

Nel discorso sul piacere e il suo posto nell'azione strategica, la soggettività, grande assente nella "società di sorveglianza" di *Sorvegliare e Punire*, sembra arrivare finalmente sulla scena. Ma non è questa l'intenzione di Foucault, perchè egli considera il concetto di soggetto come un "impedimento teorico" (come nota nel suo rifiuto della teoria dell'ideologia, 21, p. 118) e so-

stiene che la resistenza contro il potere deve essere fondata non sul soggetto, ma sui "corpi e il piacere" [9, p. 157]. E invero, la sua è una soggettività ben scarna, in ogni caso. La dimensione psicologica, il simbolico e l'immaginario hanno spazio modesto nell'analisi di Foucault. Ci viene detto che la famiglia è il luogo dell'interazione tra strategie e tattiche, come ad esempio nel contesto delle "grandi manovre usate per il controllo Malthusiano delle nascite, per l'incitamento demografico, per la medicalizzazione della sessualità e la psichiatrizzazione delle sue forme non genitali" [9, p. 100]. E' vero, la famiglia va considerata in relazione a queste tècnologie, nonchè alla concettualizzazione dei problemi che formano il presupposto delle tecnologie stesse. Eppure non c'è motivo di concludere, come fà Foucault, che "il padre, nella famiglia, non 'rappresenta' il sovrano o lo stato; e questi non sono proiezioni del padre ad un livello diverso" (Ibid). Non sono stati solo i critici dell'autorità patriarcale (a cominciare da Reich, in *Psicologia di Massa del Fascismo*) a sottolineare le strette connessioni e financo la relazione simbiotica esistenti tra la famiglia patriarcale e l'autoritarismo politico. L'ideologia autoritaria non ha fatto che proclamare esplicitamente ciò che la tradizione culturale autoritaria ha incorporato sia nelle sue espressioni simboliche che nella sua pratica concreta. Le acquisizioni della psicoanalisi dimostrano la profondità delle fondamenta patriarcali/autoritarie sia nella famiglia autoritaria che nello stato, prima che gli effetti culturalmente e psicologicamente corrosivi del tardo capitalismo imponessero su entrambi il proprio pedaggio. (Si veda Joel Kovel, [15], per quanto riguarda una brillante analisi circa lo sviluppo della cultura tardo-capitalistica. Il testo è uno dei pochi che affrontano adeguatamente il problema della coesistenza di elementi produttivistici e consumistici nella società contemporanea. Gran parte della casistica in esso riportata illustra assai bene come questi due diversi gruppi di valori possano dare origine allo sviluppo dell'essere). Sfortunatamente, il significato del fenomeno originale e delle sue contraddizioni nella cultura tardo-capitalistica sfuggono all'analisi di Foucault.

La più precisa definizione della natura del potere data da Foucault appare in *Storia della Sessualità*:

> Mi sembra che il potere debba essere concepito in prima approssimazione come la molteplicità delle relazioni di forza proprie della sfera in cui operano, e che costituisce la loro propria organizzazione; come il processo che, attraverso continui conflitti e scontri, le trasforma, le rafforza o le inverte; come il supporto che tali relazioni di forza reciprocamente si conferiscono; e infine, come le strategie in cui esse si realizzano, il cui disegno generale o cristallizzazione istituzionale è incorporata nell'apparato statale, nella formazione della legge, nelle varie egemonie sociali [9, p. 92-93].

Senza una chiara spiegazione del significato di "relazioni di forza" è difficile giudicare dell'adeguatezza di una siffatta analisi. Comunque, qualsivoglia significato plausibile possa essere attribuito al concetto, esso non appare in grado di spiegare la relazione tra il sistema di potere e il complesso di valori e significati che bisogna capire per arrivare a capire il *mondo* in cui il potere, la gerarchia e il dominio esistono. Foucault ha dato un contributo rilevante al pensiero contemporaneo, mettendo in luce certi aspetti della relazione tra il potere e la conoscenza. Dove è venuto meno, è stato nella sua incapacità di esplorare adeguatamente le radici del potere nell'intima struttura della razionalità e dell'immaginazione.

Da tale punto di vista, il lavoro di Foucault rappresenta un regresso rispetto all'analisi della Scuola di Francoforte, che cercava le basi del potere e della dominazione non solo nella struttura della razionalità contemporanea, ma nella stessa evoluzione della ragione sin dagli albori della civiltà occidentale:

> Se si dovesse parlare di una malattia che affligge la ragione, tale malattia dovrebbe essere pensata non come qualcosa che ha colpito la ragione in un determinato momento storico, ma come una caratteristica inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà così come noi l'abbiamo sempre conosciuta. La malattia della ragione è nata dal bisogno umano di dominare la natura, e la "guarigione" dipende dal controllo della natura del male originale, non da una cura dei suoi sintomi più tardi [13, p. 176].

Con queste parole Max Horkheimer descrive la fondazione della razionalità prevalente nella civiltà: la ragione strumentale.

Formulando questo concetto, egli, con la Scuola di Francoforte, sottopone la civiltà ad una critica devastante.

L'affermazione relativamente modesta di Lévi-Strauss che "la funzione primaria della comunicazione scritta era di facilitare la schiavitù" [17, p. 338], viene integrata in una concezione assai più ampia: tutto il razionale, nella civiltà, è dominazione.

Lasciamo da parte, per il momento, il problema dell'origine e dell'evoluzione della ragione strumentale. Ciò che adesso deve essere preso in considerazione è, prima di tutto, l'adeguatezza del concetto come descrizione della razionalità contemporanea, e, in secondo luogo, la possibilità per l'uomo di negarlo allo scopo di raggiungere una forma di ragione non basata sulla dominazione.

Per Horkheimer, l'alternativa alla ragione strumentale è la "ragione oggettiva" cioè quella che la tradizione filosofica ha dichiarato essere la forma suprema di conoscenza. E' la ragione
le. Marcuse sostiene che, con l'evoluzione del sistema, la domi-
che cerca "principi concreti" [13, p. 21], che forniscono una conoscenza teorica della realtà. In pratica, consiste nella regolamentazione dell'attività attraverso principi stabiliti teoricamente. In tale forma, la ragione ha sempre costituito critica implicando la necessità di trascendere i modi attuali, socialmente condizionati, di pensiero e di attività. Questa relativa indipendenza della ragione dalla realtà dominante costituiva la sua oggettività. L'illuminismo però, ha messo in discussione tale autonomia oggettiva, associandola con il "dogmatismo" e la "superstizione". La ragione diviene completamente soggiogata al processo sociale [13, p. 21], e le viene attribuita una nuova "oggettività" in quanto è subordinata alla realtà dominante. La ragione critica è bandita in un ambito soggettivo in cui prevale il relativismo.

Horkheimer e Adorno, in *La Dialettica dell'Illuminismo,* sostengono che ciò significa ridurre la ragione ad uno strumento di dominio. Il trionfo della ragione strumentale significa che la realtà viene percepita come radicale divisione tra il soggetto che conosce e l'oggetto esterno, e la conoscenza diviene un mezzo di appropriazione, di controllo, di dominazione. La ragione realizza "la trasformazione dell'oggetto da puro e semplice materiale sensorio in materiale destinato alla sottomissione" [12, p. 84].

Il fine è la sottomissione di tutta la realtà alla "regola del computo e dell'utilità" [12, p. 6]. La forma moderna della ragione strumentale, inoltre, è un'espressione della società borghese. Essa presuppone quindi il principio dello "scambio di equivalenti", che richiede la riduzione degli oggetti a unità quantificabili, efficientemente manipolabili. Le differenze qualitative vengono pertanto ridotte ad argomento di percezione soggettiva, mentre quelle quantitative divengono la base intersoggettiva della realtà oggettiva.

Marcuse mette in luce questa evoluzione della ragione ponendola in relazione con l'analisi Weberiana della razionaltà. Il concetto generale di "strumentale" viene visto nell'aspetto particolare delle sue modificazioni nel sistema del capitalismo industriale. Marcuse sostiene che, con l'evoluzione del sistema, la dominazione viene sempre più adottando la forma di "burocrazia totale", e la ragione strumentale intesa come razionalità tecnica diviene la forma dominante di conoscenza [19, p. 203]. La "razionalità" Weberiana, che riguarda sia le istituzioni che le forme di coscienza, ha tre elementi. Il primo è la quantificazione universale, un processo che inizia con la nuova scienza e tecnolgia dell'Illuminismo, e finisce col permeare tutta la realtà, incluso "il modo di vivere". C'è poi il rifiuto di qualunque conoscenza che non rientri nelle sue procedure, strettamente definite e generalmente di tipo empirico, di prova razionale. Infine, c'è una concentrazione della conoscenza in una "organizzazione universale, tecnicamente addestrata, di funzionari" [19, p. 204]. Con questi strumenti, la realtà è ridotta ad un sistema di oggetti quantificabili e in particolare, data l'ideologia economicistica dell'epoca, a valori di scambio [19, p. 205]. Riducendo in tal modo "l'uomo e la natura a oggetti usabili per l'organizzazione", la razionalità tecnica permette il sorgere di un sistema di "amministrazione totale" [18, p. 168-69] Il governo delle persone è sostituito dall'amministrazione delle cose, ma ironicamente, poichè le persone sono reificate, trasformate in cose.

La concezione weberiana ed il suo sviluppo ad opera della Scuola di Francoforte ha portato un buon contributo alla comprensione dei meccanismi di potere nelle società avanzate. In particolare, alcuni pensatori hanno utilizzato l'analisi di Weber

per vedere al di là della facciata liberal-democratica e di quella social-proletaria e trovarvi delle strutture tecnoburocratiche che hanno profondamente condizionato entrambi i sistemi. Quell' analisi presenta inoltre un rilievo psico-sociale in quanto suggerisce i modi con cui la quantificazione e la reificazione della razionalità tecnica sono penetrate in profondità nei processi vitali soggettivi. (Mi riferisco qui, in particolare, alla filosofia della cultura di Adorno e Horkheimer ed alla psicologia filosofica di Marcuse e Fromm).

Tuttavia questo discorso sulla razionalità è per molti versi ancora inadeguato. Per quanto sia solido come teoria della razionalità istituzionale, esso è meno soddisfacente come rappresentazione della coscienza individuale, anche per settori della società in cui i valori quantitativi e la burocratizzazione appaiono più saldamente assestati. Inoltre, esso non contribuisce molto a spiegare la possibilità d'integrare i soggetti umani nel sistema tecnologico. La più rilevante categoria utilizzata in proposito dalla Scuola di Francoforte, quella di "industria culturale", riesce fondamentalmente a spiegare la funzione "pacificatrice" della cultura mercificata ma non riesce ad esplorare pienamente la dimensione positiva di questo fenomeno. Anche se evita l'onnipresente approccio semplicistico di quella che Foucault ha chiamato "l'ipotesi repressiva" sulla struttura delle relazioni di potere, nondimeno ci dice assai più su come le possibilità liberatorie vengano soppresse che non su come vengano generate nuove possibilità non-liberatorie. Nè ci spiega come la produzione culturale abbia assunto una posizione centrale rispetto all'intero sistema sociale, alla sua riproduzione ed alla sua crescita.

Se risulta inadeguato l'approccio marxiano ortodosso che economicisticamente, riduce tutte le forme di coscienza a "escrescenze" sovrastrutturali, altrettanto insufficiente è l'analisi neomarxista della ragione, in quanto non riesce ad esplorare appieno le dimensioni culturali e simboliche dello "strumentale". Da Horkheimer ad Habermas, la teoria critica ha frainteso i confini tra la razionalità strumentale, tecnica, finalizzata, e l'ambito culturale comunicativo, non tanto perchè i due ambiti, avrebbero dovuto essere più correttamente definiti, quanto piuttosto perchè è mancata la comprensione del carattere onnicomprensivo

dello spazio culturale o simbolico.

Il *senso* è fondamentale per ogni ordine sociale. Le spiegazioni funzionali sono inadeguate per capire i fenomeni sociali. Come la comprensione di un'azione finalizzata non può basarsi solo sulla descrizione degli stati della materia e dell'energia, così non si può comprendere il senso solo tramite la descrizione delle funzioni e degli scopi. Di conseguenza, come dice Sahlins, "non v'è altra logica, intesa come ordine significante, salvo quella imposta dalla cultura al processo strumentale". [26, p. 206]. Ed il simbolico non è fondamentale solo in quella società in cui il "controllo sociale" viene esercitato per il tramite della "tradizione culturale". "In ultima istanza", *ogni* razionalità è culturale, compresa quella della società capitalistica (nelle sue varianti di mercato e di stato). La società capitalista è, naturalmente, una formazione sociale - o insieme di formazioni - unica. Tuttavia questa sua unicità, per citare ancora Sahlins, "non consiste nel fatto che il sistema economico sfugge alla determinazione simbolica, ma nel fatto che il simbolismo economico è strutturalmente determinante". [26, p. 211]. Il meccanismo che regola l'azione opera perciò tramite "un codice simbolico, raffigurato come le differenze significanti tra i prodotti, che serve da schema generale di classificazione sociale". [26, p. 213].

L'esame del codice simbolico rivela una tendenza alla priorità del valore d'uso, seppure in un senso tutto particolare. Nella società a capitalismo di stato il principio del valore d'uso é stato stabilito di proposito come parte del dogma ideologico marxiano. Nel capitalismo liberale esso emerge con il maturare della cultura consumistica. In entrambi i casi l'ideologia deve sempre più adattarsi alla sostituzione dei precedenti valori produttivistici con i valori d'uso. Nel primo caso, la contraddizione resta latente (seppure esplosiva), dato il monopolio autoritario sul discorso pubblico e data la natura economicamente parassita della "stratocrazia" [Si veda 6]. Nel secondo caso, la dissoluzione dei sistemi obsoleti di valore avanza rapidamente, ed il valore d'uso comincia a trasformarsi. Con l'evoluzione della società del benessere, la capacità oggettiva del sistema di produrre merci come immagini del valore d'uso supera la capacità soggettiva d'usare gli oggetti tramite il consumo tradizionale. Di conseguen-

za, l'"uso" deve essere ridefinito per includere la possibilità di recepire e proiettare merci-immagine sempre più effimere, in contrasto con l'effettiva usura fisica del substrato materiale o strutturale della merce-oggetto.

La trasformazione dell'arena sociale in puro spettacolo si va facendo sempre più accelerata nella società contemporanea [Si veda 7]. La critica della divisione sociale pubblico/privato è importante in quanto evidenzia l'ampiezza della perdita di autentica socialità implicata in quella frattura. E tuttavia anche quella divisione consentiva la possibilità d'un rifugio dal dominio del potere, per quanto il "santuario del privato" sia stato ideologicamente gonfiato. Oggi, il sociale invade la presunta santità della sfera privata ("nella privacy della tua stessa casa"!) per stabilire una nuova unità, costruita su una separazione ancora più radicale. La sfera privata non può più legittimarsi ideologicamente come sfera autonoma, dal momento che l'intera esistenza sociale viene incorporata in un immaginario sociale che comprende sia i processi di consumo domestico delle immagini, in un ambiente privato profondamente "pubblicizzato", sia il consumo collettivo di immagini (per quanto atomizzato) nello spazio pubblico. La fondamentale opposizione binaria pubblico/privato viene progressivamente sostituita dall'opposizione tra il consumatore individuale che agisce sotto il segno della merce-immagine ed il sistema tecno-burocratico che opera sotto il segno dell'utilità, cioè della razionalità tecnica. I due sistemi interagiscono dialetticamente. Il consumo spettacolare dipende dal funzionamento continuo del sistema tecnoburocratico, ma è vero anche il contrario. Vi è così una base materiale dell'immaginario ed una base immaginaria del materiale.

Tuttavia, dando per scontata la necessità d'una base materiale, negli atti soggettivi di valutazione l'apparenza dell'immagine ne costituisce la realtà e si auto-giustifica; la sua legittimazione deriva dall'introduzione d'una gerarchia socialmente articolata di simboli. Ora, se l'essenza dell'oggetto dell'interesse consiste nel suo apparire, significa forse che ci troviamo di fronte alla supremazia dell'estetica? Nient'affatto. L'apprezzamento estetico (che richiede un'attenzione focalizzata sulla forma e l'espressività, è necessariamente contemplativa e conserva sempre un mo-

mento di trascendenza) è anch'esso sostituito dall'ossessione per lo stile, relazione esteriore con i modelli di consumo.

Coerentemente al movimento generale di trasformazione dell'oggetto in merce-immagine, lo stesso soggetto viene assorbito nel sistema spettacolare. Come ci segnala il linguaggio, la "vita" viene sempre più sostituita dallo "stile di vita". L'interiorità si sgretola man mano che l'io va identificandosi con un aggregato d'immagini per l'autoconsumo narcisistico o per lo scambio intersoggettivo con altre immagini [Si veda 15]. Come dice il personaggio di un recente annuncio pubblicitario: "Sono veramente io o sono solo ciò che sembro?".

E' in questo contesto che va giustamente valutata l'antropologia sociale di Goffman, "l'autentica struttura dell'io" si spiega con la sua attività di "presentarsi" agli altri, con la sua "rappresentazione". Secondo quest'analisi,

> l'io rappresentato è visto come una qualche immagine, in genere commendevole, che l'individuo cerca effettivamente di dare di sè agli altri interpretando un dato personaggio. Anche se quest'immagine viene attribuita all'individuo, cui viene così assegnato un io, quest'io in realtà non deriva dal suo possessore, ma dall'intera scena in cui si svolge l'azione, in quanto viene generato da quell'attributo degli eventi che li rende interpretabili all'occhio degli spettatori. [11, p. 252].

In questa affermazione c'è l'acuta intuizione che l'io è derivato esternamente dal contesto immaginario dell'azione. Va aggiunto che questo contesto è il codice economicistico che si riproduce attraverso il sistema mercificante. E, se l'"elemento cruciale" per l'io come "effetto drammatico" è "se sarà apprezzato o screditato" [11, p. 252], è il codice dei valori-merce che, determinando le chances di riconoscimento positivo, fonda questo processo.

Baudrillard contrappone a questa schiavitù dell'immaginario forme d'incarnazione creativa dell'io nelle manifestazioni della sua attività spontanea. La prima dà origine alla identità che l'uomo assume ai propri occhi quando non riesce a pensarsi che come un qualcosa da produrre, da trasformare, da far sorgere come valore. E' un fantasma importante, che si confonde con quello della rappresentazione, in cui l'uomo diviene di fronte a se stes-

so *il proprio significato* e si rappresenta come *contenuto* di valore e di senso in un processo di auto-espressione e di auto-accumulazione la cui forma gli sfugge. [1, p. 20].

Nietzsche aveva anticipato un secolo fa lo sviluppo della personalità moderna. Lungo tutta la storia, dice, l'essenza della schiavitù e dell'inautenticità è stata l'incapacità dello schiavo di concepire altri valori se non quelli impostigli dal padrone. Ma senza creazione di valori l'io non è che un puro fantasma: "l' uomo comune *era* solo ciò per cui veniva accettato". [23, p. 261] Ancor più impressionante è il giudizio che egli dà della natura della modernità e della personalità da essa prodotta:

> Una sensibilità enormemente più irritabile (...); una profusione più ampia che mai di impressioni disparate: cosmopolitismo nel cibo, nella letteratura, nei giornali, nelle forme, nei gusti ed anche nei paesaggi. Il "tempo" di questo flusso è *prestissimo*; le impressioni si cancellano a vicenda, ci si rifiuta istintivamente di assimilare alcunchè, di considerare a fondo alcunchè, di "digerire" alcunchè; ne deriva un indebolimento del potere d'assimilazione. Avviene una sorta d'adattamento a questa alluvione d'impressioni: gli uomini disimparano l'azione spontanea, si limitano a reagire agli stimoli esterni (...). La trasformazione della propria natura in uno "specchio"; interessato ma solo epidermicamente interessato (...). [24, p. 47]

A fronte del processo di svuotamento o di "epidermizzazione" dell'io, cambia il "luogo" della contraddizione nella società avanzata. E' vero che la vecchia contraddizione tra l'io produttore e l'io consumatore continua ad intensificarsi. Man mano che si sgretolano le strutture caratteriali produttivistiche, formatesi in ere storiche superate, va sviluppandosi una grave crisi motivazionale che costituisce una costante minaccia per la riproduzione del sistema. Tuttavia le possibilità d'integrazione tecnologica sono ancora lungi dall'essere esaurite sia nell'ambito della produzione (umanizzazione, orari flessibili, cogestione, teorie, Y, Z, ZL, ...) sia nell'ambito del consumo (c'è ancora un'infinità d'immagini da qualche parte nei magazzini dei centri studi). La contraddizione cruciale della società avanzata non è economica, l'economistica teoria marxiana della crisi (prassi

rivoluzionaria in attesa che il Dow-Jones tocchi il fondo) non ha retto la prova dei fatti. Secondo Baudrillard, la principale contraddizione è l'impossibilità della "partecipazione", nel senso che "il sistema è strutturalmente incapace di liberare le potenzialità umane se non come forze *produttive,* cioè rispetto ad una finalità operativa che non lascia spazio al ritorno del perduto, del dono, del sacrificio e quindi alla possibilità dello scambio simbolico". [1, p. 143-44].

La potenzialità dei nuovi movimenti sociali risiede nel fatto che essi esprimono esigenze che non sono traducibili nel codice economicistico. Essi presagiscono un salto possibile al livello dello scambio simbolico - un modo d'interazione non inscritto nei principi dominanti di calcolo, consumo e accumulazione. Il femminismo radicale, per esempio, rintraccia le radici della ragione strumentale nella famiglia proprietaria patriarcale, esplora modi di percezione, sommersi o denigrati, nutre la speranza di possibili forme di razionalità non repressiva. L'ecologia propone una relazione mutua tra l'umanità ed il resto della natura, basata su una concezione organica della totalità. L'esistenza stessa del concetto di natura costituisce oggi una critica radicale, in quanto la "natura" è un concetto obsoleto anche come oggetto del dominio ed è stata sostituita da una biforcata diffusione d'immagini ("risorse naturali" industrializzate, da un lato, e "natura" come luogo-scenario-simbolo delle vacanze, dall'altro). C'è la fondata possibilità che questi ed altri movimenti (Baudrillard menziona le minoranze etniche e linguistiche, i bambini, i giovani, gli anziani, i diversi sessuali... si possono includere tutte le tendenze comunitarie non integrate) contribuiscano alla formazione di quella che Marcuse chiama "nuova sensibilità" [20, p. 25-28] e che meglio definisce Bookchin come "razionalità simbiotica" libertaria. [4, p. 306].

Paradossalmente, i movimenti sociali contemporanei si dimostrano incapaci di costituire una minaccia significativa per l'ordine del dominio in misura direttamente proporzionale al loro "successo". Essi vengono messi a tacere proprio nella misura in cui viene loro data possibilità d'espressione, dal momento che il discorso che viene loro consentito consiste nella ripetizione del discorso autorizzato, necessario alla riproduzione ed alla matura-

zione del sistema culturale. Come afferma Baudrillard, "il sistema gioca ora sul rinvio all'economico (benessere, consumo, ma anche condizioni di lavoro, salari, produttività) come alibi contro la pericolosa sovversione che lo minaccia nell'ordine simbolico". [1, p. 139].

Il fatto che il marxismo e tutti i socialismi ortodossi si siano dimostrati incapaci di costituire una seria minaccia per il dominio era prevedibile sulla base della razionalità strategica e dei valori economicistici universalmente presenti nei movimenti che hanno ispirato. Contrariamente alle asserzioni degli scienziati della rivoluzione, i momenti rivoluzionari più liberatori sono sempre emersi durante gli interludi accidentali in cui si verificava un vuoto di potere. Formidabili manifestazioni di creatività hanno riempito questi brevi istanti della storia umana. Tutti i movimenti rivoluzionari hanno provveduto a strutturare le loro rivoluzioni in modo tale da assicurare la ricostituzione del potere - il che non sorprende, dato il tipo di razionalità presente nelle organizzazioni rivoluzionarie e la struttura caratteriale della personalità tipica del "militante rivoluzionario". L'assenza di dominio viene pertanto inevitabilmente percepita come irrazionalità. Non è un caso se i settori più critici della rivolta francese del maggio '68 hanno espresso lo slogan: "Sii realista, chiedi l'impossibile", perchè il possibile" - contenuto nei limiti del discorso ufficialmente autorizzato - è proprio quello che essi stavano contestando.

In assenza di situazioni rivoluzionarie (che, tra l'altro, non sono neppure condizione sufficiente), l'opposizione culturale può creare una contro-realtà non fallimentare solo mantenendo una condizione di marginalità. Se non si resiste alla tentazione del potere, una giusta intuizione può rapidamente degenerare in un nuovo "scenario" con sue proprie regole del gioco. In tali circostanze, l'aspirazione ad una trasformazione sociale significativa (cioè ad una trasformazione del significato sociale) deve necessariamente restare utopica.

traduzione di Roberto Ambrosoli

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] J. Baudrillard. *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos Press, 1975

[2] J. Baudrillard. *L'Echange Symbolique et la Mort*, Paris. Gallimard, 1976

[3] J. Baudrillard. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis, Telos Press, 1981

[4] M. Boockin. *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982

[5] C. Castoriadis. *L'Institution Imaginaire de la Societe*, Paris, Callimard, 1975

[6] C. Castoriadis. *Devant la Guerre*, Paris, Fayard, 1981

[7] G. Debord. *The Society of the Spectacle*, Detroit, Blach and Red, 1970

[8] M. Foucault. *Discipline and Punish*, New York, Random House, 1979

[9] M. Focault. *History of Sexuality: Introduction*, New York Random House, 1980

[10] M. Foucault. *Power Knowledge*, New York, Pantheon Books, 1980

[11] E. Goffman. *The Presentation of the Self in Everyday Life*, New York Doubleday, 1959

[12] M. Horkheimer & T. Adorno. *Dialectic of Enlightenment, New York Seabury Press, 1972*

[12] M. Horkheimer & T. Adorno. *Dialectic of Enlightenment,* New York Seabury Press, 1972

[13] M. Horkheimer. *Eclipse of Reason*, New York Seabury Press, 1974

[14] H. Jonas. *The Phenomenon of Life*, Chicago Un, of Chicago, 1966

[15] J. Kovel. *The Age of Desire*, New York Pantheon, 1981

[16] A. Lehning ed. M. Bakunin. *Selected Writings*, New York Grove Press, 1974

[17] C. Levi-Strauss. *Tristes Tropiques*, New York Pocket Books, 1974

[18] H. Marcuse. *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964

[19] H. Marcuse. *Negations*, Boston, Beacon Press, 1968

[20] H.. Marcuse. *Esssay on LIberation*, Boston, Beacon Press, 1969

[21] K. Marx. *The Communist Manifesto*

[22] D. Melossi & M. Pavarini. *the Prison and The Factory*, Totowa, N,J, Barnes and Noble, 1981

[23] F. Nietzsche. *Beyond Good and Evil*, New York, Russel & Russel, 1964

[24] F. Nietzsche. *The Will to Power*, New York, Random House, 1968

per un potere politico libertario

Considerazioni epistemologiche e strategiche

Tomas Ibañez

L'anarchismo si trova, da decenni, in una innegabile fase di "*ristagno*", che si manifesta sia sul piano teorico sia su quello pratico.

Sul piano teorico sono rare le innovazioni prodotte all'interno di un pensiero che si può certo definire "*radicale*", ma in un senso molto particolare, nel senso cioè che è letteralmente incollato alle proprie radici e che incontra enormi difficoltà per svilupparsi ed evolvere partendo da esse. L'anarchismo è rimasto irrigidito, in massima parte, su concetti e proposte create nel corso del diciottesimo e diciannovesimo secolo.

Sul piano pratico, si può certo argomentare che l'anarchismo s'è diffuso in seno a vasti movimenti sociali informali, implicitamente libertari, e che ha lasciato inoltre la sua impronta su un buon numero di cambiamenti sociali. Sfortunatamente, per ognuna delle trasformazioni di segno libertario è facile citare decine di micro-evoluzioni che vanno in un senso esplicitamente o implicitamente totalitario. La società sembra spostarsi in direzione piuttosto di una riduzione che di un accrescimento delle libertà e delle autonomie fondamentali.

Questo doppio ristagno è evidentemente problematico e mi sem-

* Figlio d'esuli spagnoli, giovane anarchico nella Parigi degli anni '60, è ora il coordinatore del Dipartimento di Psicologia sociale nell'Università Autonoma di Barcellona. Ha appena pubblicato il volume *Poder y libertad*, uno studio sulla natura, le modalità ed i meccanismi delle relazioni di potere.

bra ponga in discussione la validità stessa delle posizioni libertarie. Si possono tratteggiare gli elementi per una nuova partenza? Credo di sì.

Insieme ad una riflessione fondamentale sulle condizioni sociali che producono ideologie e movimenti di emancipazione sociale[1], mi sembra che un'eventuale dinamizzazione del pensiero e dell'azione libertaria passi *necessariamente* per una vigorosa operazione di *esorcismo.*
E' assolutamente indispensabile esorcizzare tutta una serie di temi tabù il cui carico ideologico-emozionale blocca tutta la possibilità di riflessione. E questa operazione di esorcismo è tanto più necessaria in quanto si tratta proprio dei temi costitutivi del "nocciolo duro"[2] del pensiero anarchico.
Il concetto di *"potere"* e, più precisamente, il concetto di *"potere politico"* è uno dei primi che bisognerebbe dissacrare se si vogliono sbloccare le condizioni di possibilità per un rinnovamento dell'anarchismo. Infatti, è divenuto consueto utilizzare il modo di rapportarsi al problema del potere come uno dei principali criteri che permette di discriminare tra le posizioni libertarie e quelle che non lo sono. Secondo me è vero che la questione del potere costituisce il principale "differenziatore" tra i gradi di "libertarismo" dei vari pensieri socio-ideologici, così come dei diversi atteggiamenti socio-politici, tanto individuali che colletti-

[1] Da cosa e come si produce il pensiero libertario? Sarebbe interessante trattare l'anarchismo come un *oggetto sociale* che obbedisce a certe condizioni di produzione (quali?), che assicura certe funzioni sociali (quali?) e che produce a sua volta certi effetti sociali e ideologici (quali?). Che il marxismo abbia trattato questo problema in modo penoso non toglie nulla del suo interesse. Vi si troverebbe, forse, la spiegazione del perchè l'anarchismo si caratterizzi per un'assenza di effetti cumulativi a livello sia organizzativo sia ideologico o sociale.

[2] Mi sembra urgente definire qual'è il nocciolo del pensiero libertario e quali sono gli elementi "negoziabili" che formano la sua cintura di protezione. La confusione dei due livelli determina talora atteggiamenti inutilmente settari.

vi. Quello che non mi sembra del tutto accettabile è di considerare che la relazione del pensiero libertario con il concetto di potere non possa formularsi che in termini di negazione, di esclusione, di rifiuto, di opposizione, di antinomia.
E' vero che esiste una concezione libertaria del potere, è falso che essa consista in una negazione del potere. Finchè ciò non sarà pienamente assunto dal pensiero libertario, quest'ultimo non sarà capace di affrontare le analisi e le pratiche che gli permetteranno di avere presa sulla realtà sociale.

1) **Il concetto di potere**.

La polisemia del termine "potere" e l'ampiezza del suo spettro semantico costituiscono le condizioni per un dialogo tra sordi. Si osserva frequentemente come, nel corso dei dibattiti, i discorsi riescano al più a giustapporsi invece di articolarsi gli uni agli altri, perchè trattano di oggetti profondamente differenti, confusi dal ricorso ad un termine comune: "il potere".
E' dunque utile circoscrivere il termine "potere" prima di iniziare la discussione. Il che, beninteso non implica che si possa arrivare ad una definizione "oggettiva" e asettica della parola potere, perchè si tratta di un termine politico carico di senso, analizzato da un luogo politico preciso, e non se ne potrebbe avere una definizione "neutra".
In una delle sue accezioni, probabilmente la più generale e diacronicamente primaria, il termine "potere" funziona come equivalente dell'espressione *"capacità di"*, cioè come sinonimo dell'insieme degli effetti di cui un agente, animato o no, può essere la causa diretta o indiretta. E' interessante osservare che fin dall'inizio il potere si definisce in termini relazionali in quanto, affinchè un elemento possa produrre o inibire un effetto, bisogna che si stabilisca un'interazione.

Immagino che nessuno, libertario o no, voglia mettere in discussione, quel tipo di potere, e che nessuno consideri utile domandare di vederlo distruggere. E' chiaro che non esistono esseri senza potere in questo senso, e in particolare il potere é, sempre in questo senso, consostanziale alla vita. In una seconda accezione il termine "potere" si riferisce a un certo tipo di

relazione fra agenti sociali, e s'usa allora caratterizzarlo come una capacità asimmetrica o ineguale, che hanno gli agenti, di causare degli effetti sull'altro polo di una data relazione. Non credo sia opportuno entrare qui a livelli più sottili di analisi e domandarsi, per esempio, se la produzione, di questi effetti deve essere intenzionale o no, efficace o no, desiderabile o no, etc... affinchè sia legittimo parlare di una relazione di potere (per un'analisi dettagliata si veda il mio *"Poder y Libertad"*, Barcelona, Ed. Hora, 1983).

In una terza accezione il termine "potere" si riferisce alle strutture mascrosociali e ai meccanismi macrosociali di regolazione o di controllo sociale. Si parla in questo senso di "strumenti" o di "dispositivi" di potere, di "centri" o di "strutture" di potere, etc. Io ritengo che non ha senso sostenere la *"soppressione del potere"* a qualunque dei livelli esso si esprima, e che, se ciò è vero ed "evidente" per il primo livello (il potere come capacità), è ugualmente vero, seppure meno evidente, per gli altri livelli considerati. In altri termini, parlare di una società *"senza potere"* costituisce un'aberrazione, sia che ci si ponga dal punto di vista del potere/capacità (che senso avrebbe una società che non "può" nulla?), sia che ci si ponga al livello delle relazioni assimmetriche (che cosa significherebbero interazioni sociali senza effetti assimmetrici?), sia infine che ci si ponga dal punto di vista del potere come meccanismi e strutture di regolazione macrosociali (che cosa sarebbe un sistema i cui elementi non fossero "forzati" dall'insieme delle relazioni che difiniscono appunto il sistema?).

Le relazioni di potere sono consostanziali con lo stesso fatto socile, ad esso sono inerenti, lo impregnano, lo racchiudono nel momento stesso in cui ne emanano. Dal momento che il sociale implica necessariamente l'esistenza di un insieme di interazioni fra più elementi, che per ciò formano un sistema, ci sono ineluttabilmente alcuni effetti di potere del sistema sui suoi elementi proprio come ci sono effetti di potere fra gli elementi del sistema. Parlare di una società senza potere politico significa parlare d'una società senza relazioni sociali, senza regole sociali, senza processi decisionali sociali, è insomma parlare di un "impensabile" perchè ripetutamente contraddittorio in termini. Se ho qui

introdotto l'aggettivo "politico" per specificare il termine "potere", è perchè esso, preso nella sua accezione più generale, denota molto semplicemente i processi e i meccanismi decisionali che permettono che un insieme sociale opti fra le diverse alternative che gli si pongono, ed i processi e i meccanismi che assicurano l' applicazione effettiva delle decisioni prese. E' chiaro che esiste, in questo senso, una molteplicità di modelli di "potere politico". Allorchè i libertari si dichiarano *"contro il potere"*, quando essi proclamano la necessità di *"distruggere il potere"*, e quando prospettano *"una società senza potere"*, essi non possono sostenere una assurdità o un'impensabile[3]. E' probabile che essi commettano semplicemente un errore di tipo metonimico e che utilizzino il termine "potere" per riferirsi in effetti, a un *"certo tipo di relazioni di potere"*, cioè molto concretamente, al tipo di potere che si trova nelle *"relazioni di dominio"*, nelle *"strutture di dominio"*, nei *"dispositivi di dominio"*, o negli *"strumenti di dominio"*, etc... (che queste relazioni siano di tipo coercitivo, manipolatorio o altro). Non bisognerebbe tuttavia inglobare nelle relazioni di dominio l'insieme delle relazioni che vincolano la libertà[4] dell'individuo o dei gruppi. E questo non solo perchè si ritornerebbe a tracciare di nuovo una relazione di equivalenza tra relazioni di dominio e relazioni di potere (poichè ogni potere politico o "societario" è necessariamente coercitivo), ma anche perchè libertà e potere non si situano affatto in una relazione di opposizione semplice. In effetti, è vero che le relazioni di potere (inerenti al sociale, non dimentichiamolo) vincolano la libertà dell'individuo, ma è altrettanto vero che esse la rendono possibile e l'incrementano. E' in questo senso che bisognerebbe leggere la bella formula secondo la quale la mia libertà non si ferma laddove inizia quella degli altri ma che al contrario s'arricchisce della libertà d'altri e che si estende con quella.

[3] Bisognerebbe vedere tuttavia se le grida contro il potere non costituiscano, a livello dell'immaginario sociale, un modo di contestare, per rimozione, il nodo sociale stesso, cioè in fondo di contestare se stesso in quanto necessariamente istituito.

[4] Occorrerebbe senza dubbio dedicare un seminario come questo al tema della libertà. Concetto dei piú difficili, poichè pone il problema dei sistemi auto-referenziali, chiusi su se stessi.

E' chiaro che la libertà degli altri vincola la mia (non sono libero in tutto ciò che può violare la libertà altrui) ma è altrettanto chiaro, che la mia libertà ha bisogno di quest'altra libertà per poter essere (in un modo di automi la mia libertà si troverebbe considerevolmente ristretta). Potere e libertà si trovano dunque in una relazione inestricabilmente *complessa* di antagonismo/possibilitazione.
Per ritornare al cuore del problema, diremo dunque che i libertari sono, in realtà, contro i sistemi sociali basati sulle relazioni di dominio (in senso stretto). "Abbasso il potere" dovrebbe sparire dal lessico libertario ed essere sostituito da "abbasso le relazioni di dominio". Salvo dover a questo punto definire le condizioni che rendono possibile una società di non-dominio.
Se dunque i libertari non sono contro *il* potere, ma contro *un* certo tipo di potere, è perchè sono fautori di una varietà di potere che è comodo (ed esatto) chiamare: *"potere libertario"* o più precisamente *"potere politico libertario"*. Come dire che sono fautori di un modo di funzionamento libertario degli strumenti di potere, dei dispositivi di potere, e delle relazioni di potere che caratterizzano la società.
Accettare il principio di un potere politico libertario può generare due tipi di effetti.
Il primo è di metterci nella condizione e nell'obbligo di pensare e di analizzare le condizioni concrete dell'esercizio di un potere politico libertario in seno ad una società "con lo Stato" così come in seno ad una società "senza Stato".
Certo, è una soluzione più facile quella di proclamare che bisogna distruggere il potere. Ciò evita il difficile compito di dover individuare quali sono le condizioni di funzionamento di un potere libertario e quali sono i modi di risoluzione dei conflitti[5] in una società non autoritaria[6]. Allo stesso modo, concentrare l'attenzione sullo Stato e sull'esigenza della sua scomparsa permette di eludere il fatto che, anche senza Stato, le relazioni e i dispositivi di potere permangono all'interno della società. Se

[5] Colgo l'occasione per insistere sull'urgenza di abbandonare l' idea, profondamente totalitaria, di una società "armoniosa", "priva di conflitti".

siamo convinti che con la scomparsa dello Stato scompare il potere, a che pro preoccuparsi di quest'ultimo?
Il secondo tipo di effetto potrebbe consistere nel rendere finalmente possibile la comunicazione tra i libertari e il loro entourage sociale. In effetti, se la gente non capisce il discorso libertario, se è insensibile alle sue inquietudini, non è colpa della gente, è colpa dei libertari. Il buon senso popolare ha ragione quando rimane impermeabile alle argomentazioni libertarie contro il potere. Resterebbe altrettanto sordo a proposte che non parlassero di sopprimere il potere ma semplicemente di trasformarlo?
So bene che la mia analisi può evocare un *"riformismo libertario"*. Quest'impressione non farà chê crescere quando dirò che, per stabilire una comunicazione tra i libertari e la società, non basta proporre un cambiamento nelle relazioni di potere, ma bisogna, anche rendere *credibili* le possibilità di cambiamento e *programmarne*, seppure in modo sfumato, la realizzazione. La prima condizione affinchè un cambiamento sia credibile è che sia effettivamente *possibile* e questo traccia i limiti di un programma libertario efficace.

2) Per una strategia libertaria mini-max[7].

Per poco che la società sia dominabile[8], non foss'altro che parzialmente, è evidente che un'influenza libertaria non può spingere a mutamenti sostanziali in direzione di una "libertarizzazione" del potere politico se una parte considerevole della popolazione non è ad essi favorevole e non agisce in quel senso.
Una strategia libertaria di tipo riformista suppone necessariamente l'esistenza di un considerevole movimento di massa consi-

6 E' probabile che il funzionamento libertario di un potere libertario passi per lo stabilirsi di meccanismi oscillatori che impediscono la cirstalizzazione di una direzionalità fissa nelle relazioni di potere, o che impedisca gli effetti di auto-consolidamento del potere... ma questa è un'altra questione.

7 Che essa lo sia effettivamente è un altro problema, ma se è assolutamente non dominabile allora addio alle nostre elucubrazioni militanti...

8 Non utilizzo questo termine nel senso tecnico che esso riveste in economia o nella teoria dei giochi, ne faccio un uso puramente analogico.

derevole in quanto dovrebbe raggruppare (alcuni milioni di persone per un paese come la Francia e alcune decine di milioni per un paese come gli U.S.A.. E' impossibile? Certamente sì, se si intendono milioni di "militanti". No, se ci si riferisce ad un movimento d'opinione che si manifesti in maniera più o meno episodica e più o meno coerente, diciamo pure con una bassa linea di coerenza.

Occorre inoltre che i libertari contribuiscano a rendere possibile questa assise libertaria popolare, rimettendo in discussione l'abituale strategia massimalista espressa in termini di tutto o niente. Un vasto movimento di opinione libertaria o, se si preferisce, un "peso libertario" nella società, non può stabilirsi che a partire da una serie di proposte che siano contemporaneamente:

- credibili per un gran numero di persone
- efficaci, nel senso che i cambiamenti proposti siano realmente suscettibili di essere raggiunti in un ragionevole periodo di tempo e siano sufficientemente "motivanti".

Tali proposte devono essere in sintonia con il carattere necessariamente *ibrido* di questi movimenti, non del tutto libertari, non costantemente libertari. Per questo è indispensabile rivedere tutta una serie di "principi" quali la non partecipazione sistematica ad ogni tipo di processo elettorale, o il rifiuto di "funzionari" a rotazione retribuiti, o il rifiuto sistematico di alleanze con i settori non libertari etc... (tanto più che questi principi non sono costitutivi del "nocciolo duro" del pensiero libertario!).

Detto questo, sarebbe però del tutto sbagliato puntare solo su una strategia "riformista", per molteplici ragioni. La prima è che opporre riformismo e radicalismo è assolutamente semplicistico. Proprio come nel caso della nozione complessa di "potere/libertà" esiste un intreccio inestricabile fra le diverse parti di un insieme che è solo apparentemente dicotomizzato o, meglio, solo ad un certo livello di realtà ma non ad altri.

Riformismo e radicalismo si nutrono l'uno dell'altro, si oppongono e si completano simultaneamente. D'altronde il riformismo può produrre *effetti perversi* e portare a conseguenze radicali, come il radicalismo può portare a regressioni o a riforme. La seconda ragione riposa sull'idea che l'azione radicale accresce spesso la sua efficacia, o addirittura l'acquisti, nella misura in cui vi

sia un "movimento" che abbia prima fertilizzato il terreno su cui opera.
La terza considera che le posizioni e le azioni radicali possono costituire l'equivalente sociale delle interazioni eleatorie e delle fluttuazioni locali che fanno evolvere "spontaneamente" certi sistemi fisico-chimici verso ordini radicalmente distinti e nuovi (analogia con la "creazione d'ordine tramite il subbuglio", "ordine tramite fluttuazioni", "complessità tramite il subbuglio", etc.). E' chiaro che la società è abbastanza complessa (nel senso tecnico del termine) ed abbastanza lontana "dall'equilibrio" da rendere impossibile prevedere esattamente le conseguenze di tale o tal'altra azione radicale, esercitata in un tale o tal'altro punto del tessuto sociale (si veda in particolare il maggio '68). Sembra che solo l'azione radicale sia in grado di ampliare le fluttuazioni sociali locali fino a provocare delle "emergenze" incompatibili con l'ordine sociale istituito. Occorre notare tuttavia che l'azione radicale è a doppio taglio, perchè, dato che la società è un sistema aperto, auto-organizzatore, le disfunzioni (il "subbuglio") introdotte dall'azione radicale permettono una migliore adattabilità del sistema istituito. La quarta ragione è che il radicalismo permette di tener vivi concetti, proposte, contestazioni che, altrimenti, sarebbero digerite e trasformate dai modelli sociali dominanti grazie alla pre-digestione fattane dai movimenti riformisti.
La quinta ragione si riferisce all'esperienza storica. Essa sembra mostrare che è dalla coesistenza di ampi settori "molli", "ideologicamente incerti", dalla "coerenza oscillante", etc., con settori "radicali", "duri", "intransigenti" etc. che si sono prodotte le situazioni più favorevoli a cambiamenti sociali profondi (vedere Spagna 1936).
Ciò detto, è chiaro che l'indispensabile dialettica fra radicalismo e riformismo è intensamente problematica. Occorre infatti impedire che il riformismo spezzi i tentativi radicali creando attorno ad essi un materasso ammortizzatore che ne annulli gli effetti. Come occorre impedire che i tentativi radicali brucino l'erba sotto i piedi dei riformisti e rendano il loro compito impossibile. Bisogna impedire che le innovazioni concettuali dei riformisti finiscano per cancellare il nocciolo duro dal quale esse sono sorte

e il fondo di critica radicale che risiede nei gruppi dottrinari, come bisogna impedire che l'intransigenza radicale blocchi le possibilità di innovazione teorica.
E' essenziale in ogni caso, ed è la cosa più difficile, che radicali e riformisti si accettino pienamente in quanto elementi antagonisti/complementari, e in quanto irriducibilmente nemici/alleati. Non ho voluto lanciare un appello per un pensiero più "dialettico", ho voluto esprimere la mia profonda convinzione che finchè non sapremo comprendere la complessità irriducibile della realtà saremo incapaci di affrontarla con successo.

traduzione di Gabriella Gianfelici

potere e trasformazione sociale

Una critica di Nicos Poulantzas e del Socialismo di sinistra

Dimitri Roussopoulos*

Va da sè che la comprensione del potere e del modo in cui esso pervada la nostra società contemporanea è tema quanto mai vasto. Tra gli anarchici al potere viene generalmente attribuita una dimensione tanto soggettiva quanto oggettiva. Tuttavia, nel presente studio, ci proponiamo di attenerci quanto più specificamente possibile al problema di una trasformazione sociale radicale.

Per "potere" intenderemo qui la capacità di mantenere inalterato lo *status quo* nei suoi aspetti più significativi (politici, economici, sociale e culturali) e, per converso, la capacità di mettere in moto una trasformazione radicale della società. Quando diciamo "nostra" società intenderemo, in modo specifico, le società industriali tecnologicamente avanzate.

Generalmente, i marxisti credono che questa duplice definizione di potere sia in realtà un'unica funzione. Vale a dire che il potere sia soprattutto nella sua dimensione politica una realtà neutrale, che può quindi essere utilizzata dai marxisti per trasformare la società in una di tipo socialista ed alla fin fine di tipo comunista. All'opposto, gli anarchici credono generalmente che questi due aspetti del potere sono e devono rimanere del

* Editore libertario a Montreal e redattore di "Our Generation", la più autorevole rivista della "nuova sinistra" canadese, è uno dei fondatori dell'Anarchos Institute e sta ora lavorando ad un libro sul movimento pacifista e sulla "guerra mondiale prossima ventura".

tutto differenziati. Il potere che ha lo Stato di mantenere lo *status quo* è una cosa; il potere di cambiare la società attraverso la rivoluzione sociale è un'altra; il potere di amministrare una società libera è un'altra cosa ancora.

La letteratura sulla natura della transizione verso una nuova società è piuttosto scarsa. Inevitabilmente, la teoria della transizione è soprattutto basata sulla teoria del potere. Sappiamo che il problema della transizione occupa un vasto terreno ancora in buona parte inesplorato dalla letteratura di sinistra, ma sappiamo anche che, per la prima volta dagli inizi del movimento sociale radicale, nel dicannovesimo secolo, è stato ampiamente riconosciuto che non si può continuare a trascurare questo terreno ignoto.

Troppe questioni fondamentali sono state 'risolte' in maniera insoddisfacente, sia in buona che in cattiva fede, con conseguenze disastrose per il progetto rivoluzionario. Per i marxisti, il problema della transizione da una società all'altra, in seguito ad una trasformazione del potere statale, tende ad essere una problematica separata. Vale a dire che arrivare al potere attraverso la via parlamentare o attraverso la conquista del potere è un problema, mentre utilizzare il potere dello Stato (parzialmente trasformato) per dare inizio ad un regime socialista e, più tardi, ad uno comunista è considerata un'altra questione.

Tra i marxisti contemporanei che si sono occupati del problema della transizione possiamo ricordare Paul Sweezy, André Gorz e Nicos Poulantzas. Istvan Mazeros, amico di George Lukacs ed autore de *La teoria dell'alineazione in Marx,* sta lavorando ad un'opera in tre volumi sull'argomento. Ma al di là di questi e di pochi altri, i marxisti non sono molto produttivi in merito.

Gli anarchici non se la passano meglio. Da un lato, abbiamo un'impressionante critica delle varie dimensioni del potere, ma dall'altro questa critica è talmente categorica e assoluta che gli anarchici contemporanei si dibattono spesso tra azioni disperate ed una stanca passività.

Il modo di manifestarsi del potere nella nostra società è al tempo stesso simile *e* differente da quello del passato. Tuttavia le differenze non sono state chiaramente esplorate, dibattute e

definite se non in tempi molto recenti. La questione del potere e della sua negazione deve essere collegata alla questione della transizione prima, durante e dopo una rivoluzione sociale od una trasformazione fondamentale della società. Una tale teoria, non occorre dirlo, non può essere statica, ma deve evolversi anche se la sua sostanza deve rimanere costante.

Criticare uno dei teorici marxisti contemporanei più sofisticati ed influenti può essere un utile punto di partenza. L'opera di Nicos Poulantzas ha giocato un ruolo centrale nell'evoluzione della concezione del potere dei partiti socialisti francese, spagnolo e greco. Egli, infatti, nella sua analisi critica della socialdemocrazia e del leninismo è arrivato a formulare un nuovo socialismo di sinistra.

Nel suo *Potere politico e classi sociali*, Poulantzas cerca di dare risposta ad una serie di domande che lui stesso pone: perchè la borghesia nell'affermare la sua dominazione politica sceglie lo Stato (nazionale) liberal-democratico o rappresentativo? Da dove deriva questa struttura originale? E risponde avanzando l'ipotesi che in regime capitalista vi sia una separazione tra Stato e rapporti di produzione. Questa separazione è un principio organizzativo basilare dello Stato capitalista che si manifesta in varie istituzioni: nell'esercito, nella polizia, nelle burocrazie, nel parlamento, nel suffragio universale e nel sistema giuridico. Le basi di tutto questo risiedono nella specificità dei rapporti di produzione e nella divisione sociale del lavoro che ne deriva.

Le attuali teorie marxiste sullo Stato vanno però in un'altra direzione, che discende dalle profonde ambiguità presenti nello stesso pensiero di Marx sull'argomento. Quei teorici marxisti che partendo dalla propria tradizione classica si pongono la domanda: "come mai è proprio questo stato e non un altro a servire il ruolo politico voluto dalla borghesia?", in gran parte rispondono che la base dello stato capitalista è "nell'ambito della circolazione del capitale e nello scambio generalizzato dei beni". La separazione *relativa* tra Stato ed economia è intesa da questi teorici come la nota formula della separazione tra Stato e società civile. Con un certo numero di variazione sul tema è questa la tesi proposta dalla scuola marxista italiana di Galvano della Volpe, Cerroni ed altri.

Poulantzas cerca di dimostrare che questa teoria dominante, che vuole situare le basi dello Stato nel rapporto tra la circolazione e lo scambio dei beni piuttosto che nel rapporto di produzione come luogo determinante all'interno del ciclo globale della riproduzione del capitale, è inadeguata. Egli sostiene, inoltre, che questa concezione non consente, in pratica, una ricerca avanzata sullo Stato. Anche se le teorie correnti hanno posto il problema della specificità istituzionale dello Stato capitalista, esse hanno però reso impossibile la comprensione di quanto interessava Poulantzas, cioè l'articolazione del rapporto Stato/società civile con quella Stato/lotta di classe. Per Poulantzas veniva così a mancare ciò che lui riteneva essenziale; anche perchè un tale approccio non tiene conto di quelle caratteristiche proprie allo Stato dei paesi dell'Est che rassomigliano ai tratti dello Stato capitalista.

Poulantzas è stato criticato dagli altri marxisti per il suo *politicismo*, in quanto riteneva che non fosse stata data sufficiente attenzione allo spazio politico peculiare dello Stato capitalista ed al potere nella sua relazione con lo Stato e l'economia. Secondo i suoi critici, invece, lo Stato va letto in relazione con la *logica del capitale.* Siamo in presenza del tentativo di "derivare", o per meglio dire dedurre, le particolari istituzioni dello Stato capitalista dalle 'categorie economiche' dell'accumulazione del capitale. In fondo, si tratta d'una concezione tradizionale del capitale, in quanto entità astratta con una logica intrinseca - le categorie economiche - che perciò scivola lungo due linee di ricerca che Poulantzas trovava egualmente incapaci di rendere conto della specificità dello Stato. Una linea ripiega nell'ambito dello scambio e della circolazione del capitale e deduce la specificità dello Stato capitalista da queste categorie; l'altra cerca di dedurre la specificità e le trasformazioni storiche di questo Stato dalle sue funzioni economiche nella promozione della riproduzione allargata del capitale. Poulantzas, dal canto suo, attacca l'economicismo. Per lui, le funzioni economiche dello Stato, che hanno favorito l'accumulazione, hanno influito sullo strutturarsi dello Stato in molti modi, ma non sono funzioni *primarie* e non ci consentono di dare una spiegazione esauriente delle istituzioni politiche. Inoltre, queste funzioni economiche sono articolate

nei rapporti di produzione specificamente capitalistici. Infatti, questi rapporti costituiscono l'impalcatura iniziale dello Stato e la sua relativa separazione dall'economia. Mentre nel suo *Classi sociali e capitalismo oggi* descrive l'importanza della divisione sociale del lavoro nella costituzione delle classi, in *Stato, potere e socialismo* cerca di fare la stessa cosa nei confronti dello Stato. In quest'ultima opera, Poulantzas critica le attuali teorie marxiste sullo Stato, e possiamo affermare che va oltre il marxismo in quanto tale. Egli sostiene che non c'è, nè ci dovrebbe essere una teoria generale marxista dello Stato e comincia ad affrontare il problema partendo da quelli che non analizzano lo Stato come una conseguenza dei rapporti di produzione. Al contrario, Poulantzas sottolinea la reciproca influenza tra Stato e società, sostenendo che lo Stato gioca un ruolo attivo nella formazione delle classi e che il conflitto di classe si situa non solo in modo diffuso nella società, ma all'interno dello stesso apparato statale. Poulantzas propone una nuova significativa distinzione tra potere statale e più generali forme di potere di classe, attraverso le quali identifica forme di potere che vanno oltre le strutture dello Stato. Il risultato netto della sua teoria è che i socialisti di sinistra hanno elaborato una strategia socialista nei paesi capitalisti avanzati che li distingue dagli eurocomunisti e dai sostenitori del classico concetto di potere duale, complicando così in maniera considerevole la critica anarchica del potere e dello Stato, ma nello stesso tempo aprendo la porta ad una più sostanziale alternativa anarchica.

In *Stato, potere e socialismo,* Poulantzas propone una tesi con la quale comincia a delineare una spiegazione delle divisioni interne dello Stato, del modo in cui funziona la sua autonomia e di come s'instaura la politica. Non solo vi sono contraddizioni tra le classi e le fazioni del blocco di potere dominante, ma questo "processo dipende in egual misura, se non di più, dal ruolo dello Stato nei confronti delle classi dominate".

Dove Poulantzas si differenzia rispetto a molti marxisti è nell'aver individuato che il rapporto tra Stato e classi dominate non implica che il primo sia un blocco monopolitico imposto a queste classi dall'esterno, nè che esso sia un'impenetrabile e ben delimitata fortezza che si può solo assalire dall'esterno o

accerchiare. E', inoltre, contrario all'idea che le contraddizioni tra classi dominanti e dominate rimangano contraddizioni tra lo Stato ed il popolo, un popolo posto al di fuori dello Stato.

In *Teoria relazionale del potere*, Poulantzas afferma che "il potere di una classe è innanzitutto in relazione al posto oggettivo che occupa nei rapporti economici, politici ed ideologici - un posto che presiede alla pratica delle classi in lotta (...) e che consiste già in relazioni di potere. Il posto d'ogni classe, e quindi il suo potere, è delimitato (...) dalla collocazione delle altre classi. Il potere non è dunque una qualità inerente ad una classe 'in sè,' intesa come insieme di agenti, ma dipende e deriva da un sistema di relazioni tra posti materialmente occupati da agenti particolari".

Inoltre per Poulantzas "lo Stato non è una cosa o un'entità provvista di un'essenza intrinsecamente strumentale e di una misura quantificabile di potere. Rimanda invece alle relazioni tra classi e forze sociali". Le lotte politiche al di fuori dello Stato non sono in realtà ad esso dunque mai esterne, ma sono al contrario inscritte nel suo quadro, e proprio da questo Poulantzas ha desunto la sua teoria dell'indebolimento dello Stato e di una transizione democratica al socialismo.

Le lotte popolari, secondo Poulantzas, rappresentano le effettive possibilità del popolo nello spazio degli apparati statali dati. Che poi si giochi o no secondo le regole del potere esistente e ci si integri nello Stato, dipende dalla *strategia politica* che si segue.

Tutti questi elementi teorici della prospettiva di Poulantzas si riassumono nella tesi conclusiva della sua teoria, e cioè "una nuova transizione democratica al socialismo". La prova del fuoco per questa sua teoria è stato quanto è accaduto dopo la sua morte. Anche prima di tale evento, la sinistra socialista aveva impiegato la 'retorica libertaria' per assorbire la generazione del dopo '68. L'aver utilizzato parole come 'decentralizzazione', 'partecipazione', 'autogestione' ha consentito alla sinistra socialista di mettere insieme, in vari paesi, delle maggioranze elettorali, svuotando quei concetti d'ogni significato. Massimo Teodori, un teorico del Partito Radicale italiano, propone un'analisi in base alla quale il destino della nuova sinistra nata negli anni '60

era o di rivitalizzare i partiti socialisti esistenti, come in Francia, o di creare organismi intermedi come il partito radicale, che avrebbero alla fine influenzato e trasformato il paritto socialista italiano, *oppure* fare quello che loro avevano fatto negli anni '60 e rimanere marginali. Il destino della sinistra socialista ed il massiccio risorgere del nuovo movimento per il disarmo nucleare ha dimostrato che sia Poulantzas sia Teodori si sbagliavano.

Prima di occuparci della teoria di Poulantzas sulla transizione democratica al socialismo, esaminiamo la sua analisi e la sua teoria sull' 'indebolimento dello Stato.'

L'indebolimento dello Stato

Qual'è la definizione di potere data da Poulantzas?

Il potere non è una sostanza quantificabile detenuta dallo Stato che gli deve essere strappata di mano, ma piuttosto una serie di relazioni tra le varie classi sociali. Nella sua forma ideale, il potere è concentrato nello Stato, che è quindi esso stesso la condensazione di una particolare relazione classista di forze. Lo Stato non è una 'cosa-strumento' che possa esser sottratto, nè una fortezza in cui si possa penetrare grazie ad un cavallo di legno, nè, ancora, una cassaforte che possa essere scassinata: esso è il cuore dell'esercizio del potere politico.

Poulantzas sostiene che il sorgere dello 'statalismo autoritario' (secondo la sua definizione) non significa un netto rafforzamento dello Stato. Poichè ha generato anche una crisi politica, ne riflette altresì un'indebolimento. Secondo lui, questo indebolimento e questa crisi offrono nuove possibilità alla sinistra.

Per Poulantzas, le aree in cui l'indebolimento dello Stato moderno è palese sono le seguenti:

1) La neutralità politica dello Stato di fronte all'egemonia del capitale monopolistico è stata parzialmente sostituita da un'ideologia dell'efficienza tecnocratica che cerca di apparire neutrale. Questa ideologia è stata messa in discussione dall'attuale crisi economica. In un tale situazione, Poulantzas ha notato che, specialmente in Francia, ampie fasce della pubblica amministrazione si sono massicciamente spostate a sinistra.

2) Vi è una nuova divisione sociale del lavoro che si è prodotta all'interno dell'intero apparato statale. L'espandersi dello Stato ha approfondito sia la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale (e con la società nel suo insieme), e cioè tra ideazione-direzione ed esecuzione; sia la concentrazione del "potere-conoscenza" nelle fasce alte della pubblica amministrazione; sia il monopolio del "segreto burocratico"; sia l'aumento della disciplina. Combinata con un'erosione della sua ideologia generale, l' evoluzione di questa divisione del lavoro ha anche contribuito alla politicizzazione di sinistra di una parte considerevole delle fasce medie e basse della pubblica amministrazione.
3) Le divisioni interne all'apparato statale sono state ancor piú accentuate dall'impatto delle lotte popolari, perchè queste hanno coinvolto i ceti medi salariati, i membri delle professioni liberali e gli intellettuali in senso lato. Le contestazioni, come quelle contro il consumismo o sulla qualità della vita (casa, salute, trasporti, ambiente, armi nucleari, ecc.), toccano direttamente il cuore stesso dello Stato, laddove le richieste della classe operaia hanno piuttosto un effetto indiretto. Tali contestazioni influiscono sull'"alleanza tra borghesia e piccola borghesia", un'alleanza fondamentale tra i vertici e gli strati intermedi e subalterni della società.

Inoltre, lo stesso apparato statale sta sempre più diventando l' obiettivo della lotta popolare. Dato l'attuale ritrarsi dei partiti politici dalla prima linea del potere e data la penetrazione capillare dello Stato in un numero sempre maggiore di sfere d'attività sociali, la struttura amministrativa si erge palese dinanzi alle richieste delle masse popolari.

La crisi di consenso che tocca la relazione tra masse popolari ed apparato statale appare all'interno dell'amministrazione come una *conseguente crisi di legittimazione*. Il che è tanto più vero da quando l'amministrazione non ha più una fonte esterna di legittimità nella copertura ideologica una volta fornita dai partiti politici o dagli apparati ideologici (scuola, famiglia, ecc.).

4) L'apparato statale è per sua natura incapace di organizzare una nuova egemonia quale potrebbe essere indotta da un mutamento nei partiti politici. Di conseguenza, nella politica gover-

nativa i cambiamenti fondamentali avvengono molto lentamente, ammesso che avvengano. Questo letargo contribuisce alla crisi politica, interna ed esterna dello Stato.

5) A causa della particolare coerenza organizzativa dello Stato e del suo espandersi, si verifica uno spostamento del centro decisionale politico dagli addetti politici alla pubblica amministrazine, coinvolgendola sempre più nel processo di politicizzazione.

6) "Ultimamente, lo statalismo autoritario si è parzialmente reso responsabile della creazione di nuove forme di lotta popolare. In tutti i paesi dei quali ci siamo occupati, si sono verificate lotte che hanno avuto lo scopo di esercitare una democrazia diretta di base. Tali lotte sono caratterizzate dall'anti-statalismo e si esprimono attraverso centri autogestiti che spuntano come funghi e reti di organismi basati sull'azione diretta di base. Se consideriamo la diffusione di questo fenomeno - che va dai comitati cittadini, ai vari comitati popolari di controllo e di auto-difesa, sino ai comitati di quartiere - appare chiaro che stiamo parlando di qualcosa che non ha precedenti. Anche se il movimento si situa "lontano" dallo Stato, scatena comunque degli effetti che si ripercuotono in modo notevole all'interno dello Stato. E' un fenomeno che sena sia le lotte politiche più tradizionali sia, soprattutto, quelle nuove lotte associate con il movimento delle donne, con il movimento ecologico e con le campagne per migliorare la qualità della vita. Lo statalismo autoritario non solo non è riuscito a racchiudere le masse nella sua rete disciplinare nè ad "integrarle" nei suoi circuiti autoritari; ma ha in effetti determinato un generale interesse per il bisogno di democrazia diretta di base - un'autentica esplosione delle esigenze democratiche".

Alcune di queste affermazioni sono lapalissiane, altre sono utili da tener presenti quando si analizza la relazione tra le forze sociali in tempi e luoghi diversi, altre ancora sono invece sbagliate e non solo dal nostro punto di vista ed alla luce dell'esperienza recente.

L'anti-statalismo dei gruppi popolari è stato, ad esempio, ben più di quello che riteneva Poulantzas. Si è passati da una base di dipendenza dallo Stato, cui si indirizzavano le esigenze, al

fare affidamento su di sè. In Quebec, ad esempio, lo Stato ha sperimentato la 'decentralizzazione' e la 'partecipazione popolare' specialmente nei servizi sanitari. L'esterienza è risultata tutt' altro che soddisfacente. Gli 'alleati del popolo' all'interno dell' apparato statale si sono rivelati inattendibili, anche al culmine del movimento popolare. Proprio come la svolta a sinistra di certe fasce dell'amministrazione pubblica, quella decentralizzazione era in realtà una svolta verso una tecno-burocrazia più sofisticata.

Chiaramente lo Stato è sia "una serie di relazioni tra le varie classi sociali, *sia* una "cosa-strumento". Per gli anarchici è una fortezza che deve essere accerchiata dall'esterno e sopraffatta, ma nella nostra epoca è possibile una guerra su due fronti, date le contraddizioni interne di questo apparato. Si devono incoraggiare le defezioni in tutte le istituzioni politiche che hanno il monopolio della violenza. La domanda è: con quale coerente alternativa in mente?

'Verso un socialismo democratico', secondo Poulantzas

Si domanda Poulantzas: "Com'è possibile trasformare lo Stato in modo tale che l'estendersi e l'accrescersi delle libertà politiche e le istituzioni della democrazia rappresentativa (che sono anch'esse una conquista delle masse popolari) si combinino con il dispiegarsi di forme di democrazia diretta ed il proliferare di organismi autogestiti?".

La sua strategia è quella di usare la crisi dello statalismo per adottare una prospettiva politica che consenta al movimento di base di *infiltrare* l'impalcatura dello Stato, staccando poi la parte conquistata dall'edificio principale. Una maggioranza elettorale è quindi solo un momento, per quanto importante, di questo processo che essa può accelerare. Nel corso di tale processo avviene un reale trapasso di potere, che combina il meglio della democrazia liberale e gli impulsi autogestionari ovvero la democrazia diretta.

Due esperienze storiche vengono tirate in ballo a proposito

di socialismo e democrazia. Nonostante tutto ciò che separa la socialdemocrazia dal leninismo-stalinismo, Poulantzas sostiene che "nondimeno essi condividono una complicità fondamentale: sono entrambi segnati dallo *statalismo* e da un profondo disprezzo per l'iniziativa di base, in breve dal sospetto per le richieste democratiche" (corsivo dell'autore). Egli individua una linea di discendenza dai giacobini a Lenin, alla Rivoluzione d'Ottobre, alla Terza Internazionale ed al movimento comunista. All'opposto, vi è invece la tradizione autogestionaria e della democrazia diretta di base. Poulantzas non concorda però col fatto che la sola alternativa per rompere con la socialdemocrazia e con il leninismo sia di integrarsi completamente nella tradizione libertaria, *perchè è convinto che tale integrazione non è sufficiente per evitare lo statalismo.*

Per Lenin, in una situazione di potere doppio, lo Stato deve essere completamente distrutto con un attacco frontale, per essere poi rimpiazzato dal secondo potere - i soviet - che non sarà più uno Stato nel senso tradizionale del concetto, giacchè questo avrà già cominciato ad estinguersi. L'opposizione di Lenin alla democrazia rappresentativa o borghese era totale, nel mentre era favorevole alla 'democrazia diretta' dei soviet. Si chiede Poulantzas se non è questo l'elemento che spiega quel Lenin centralizzatore e statalista, la cui eredità è così ben nota. Si rifà qui alla famosa critica di Rosa Luxembourg ed a quella sulla natura del partito bolscevico, ma al di lá di queste critiche, Poulantzas sostiene che il disprezzo totale per la democrazia rappresentativa si combinava con un nuovo statalismo che portava al disprezzo della stessa democrazia diretta, stravolgendo l'intera tematica consiliare. Poichè la lotta rivoluzionaria è vista come una lotta *tra* lo Stato ed il popolo, non vi è un processo di transizione al socialismo e diventa quindi necessario prendere innanzitutto il potere statale e, dopo che la fortezza è stata conquistata, mettere un nuovo Stato al suo posto. In realtà, i Soviet non sono tanto un anti-Stato quanto uno Stato parallelo ricalcato sul modello strumentale dello Stato esistente e che avrebbe posseduto un carattere proletario in quanto il suo vertice è controllato/occupato da un partito unico rivoluzionario che a sua volta funziona secondo il

modello statale. La sfiducia verso le possibilità dell'azione di massa all'interno dello Stato borghese è diventata sfiducia verso il movimento popolare in quanto tale. Quello che viene definito rafforzamento dello Stato dei soviet, sarebbe l'ideale per farlo estinguere in futuro... Nacque così lo statalismo stalinista.

Possiamo ora vedere quanto sia profonda la complicità tra questo tipo di statalismo stalinista e quello della socialdemocrazia tradizionale. Quest'ultima è anch'essa caratterizzata da una fondamentale sfiducia nei confronti della democrazia diretta di base e dell'iniziativa popolare. Anche per essa, le masse popolari sono esterne ad uno Stato che detiene il potere e costituisce un'essenza. Lo Stato è qui un soggetto, con un'intrinseca razionalità che viene incarnata dalle élites politiche e dal meccanismo stesso della democrazia rappresentativa. Di conseguenza, l'occupazione dello Stato implica la sostituzione dei massimi dirigenti con un élite di Sinistra illuminata e, se necessario, alcuni assestamenti al modo di funzionare delle istituzioni esistenti; si dà per inteso che con ciò lo Stato porterà il socialismo alle masse popolari dall'alto. E' appunto questo lo statalismo tecno-burocratico degli esperti.

In alternativa, Poulantzas suggerisce il socialismo democratico come il solo possibile. L'attuale situazione europea, insiste, presenta un certo numero di aspetti particolari che suggeriscono allo stesso tempo nuove relazioni sociali.

[...] l'alternativa reale creata dalla via democratica al socialismo è certamente quella di una lotta delle masse popolari tesa a modificare il rapporto di forza all'interno dello Stato e opposta alla strategia frontale, tipica del doppio potere. La scelta non è, come si è spesso pensato, tra la lotta 'all'interno' dell'apparato statale (...) e la lotta che si pone ad una certa distanza fisica da questi apparati. Innanzitutto perchè qualsiasi lotta, per quanto esterna, ha sempre influito sullo Stato, anche se in maniera riflessa e attraverso intermediari. Secondariamente, e cosa ancor più importante, perchè la lotta esterna agli apparati statali, che sia dentro o fuori i confini dello spazio fisico delimitato dei *luoghi* istituzionali, rimane

sempre ed in ogni caso necessaria, poichè riflette l'autonomia delle lotte e delle organizzazioni delle masse popolari. Non si tratta solo di entrare nelle istituzioni statali (parlamento, organismi economici e sociali, centri di "pianificazione", ecc.) per utilizzare a fin di bene le loro leve specifiche di potere. La lotta si deve anche e sempre esprimere con lo sviluppo di movimenti popolari, con il proliferare degli organismi democratici di base e la nascita di centri autogestionari.

Per Poulantzas, le argomentazioni precedenti non si riferiscono solo alla trasformazione dello Stato, ma anche al problema fondamentale del potere dello Stato e del potere in generale. Per lui, la domanda "*chi* è al potere e *a quale scopo*" non può essere isolata da queste lotte per l'autogestione e la democrazia diretta.

Anticipando il futuro, Poulantzas mette in guardia contro le mezze misure. Può emergere un discorso neo-tecnocratico sullo Stato, secondo il quale "la complessa natura dei compiti di una società post-industriale [debba essere] amministrata da esperti di sinistra e semplicemente controllata attraverso meccanismi di democrazia diretta. Al massimo, ogni tecnocrate di sinistra verrebbe affiancato da un 'commissario dell'autogestione' - una prospettiva che non spaventa certo gli specialisti, i quali manifestano una subitanea passione per l'autogestione perchè sanno che, alla fin fine, la massa propone e lo Stato dispone".

Avendo in buona misura influenzato la retorica e, in certa parte, anche il programma dei partiti socialisti francese, spagnolo e greco, è un peccato che Poulantzas non sia vissuto tanto da constatarne i miserevoli risultati. Non c'è oggi un elettorato più amareggiato di quello dei socialisti autogestionari francesi.

Poulantzas fa segno di alcuni appunti critici, a noi familiari ma su cui val la pena riflettere anche.

> [...] i nuovi libertari, per i quali lo statalismo può essere evitato solo frantumado il potere e disperdendolo in un'infinità di micro-poteri (una specie di guerriglia condotta contro lo Stato). In ogni caso, tuttavia, lo Stato-leviatano rimane al suo posto e non viene data nessuna attenzione a quelle trasformazioni dello Stato senza le quali il movimento per la democrazia diretta è destinata a fallire. Il movimento non

riesce ad intervenire nelle reali trasformazioni dello Stato ed i due processi si sviluppano lungo linee parallele. La domanda da porsi è un'altra: come si può creare, ad esempio, una relazione organica tra comitati cittadini e assemblee a suffragio universale, a loro volta trasformate in funzione di tale relazione?

Ma, infine, la teoria di Poulantzas di un socialismo democratico che eviti sia la socialdemocrazia sia il leninismo non è più precisa di quanto segue:

> Come possiamo vedere, l'obiettivo non è di 'sintetizzare' o di mettere insieme la tradizione statalista e quella autogestionaria del movimento popolare, quanto piuttosto di schiudere *una prospettiva globale sull'estinzione dello Stato*. Questo comprende *due* processi articolati: la trasformazione dello Stato ed il dispiegarsi della democrazia diretta di base. Noi conosciamo le conseguenze della scissione formale tra le due tradizioni, provocata dalla disarticolazione di questi due processi. Tuttavia, se questo cammino è l'unico capace di portare al socialismo democratico, esso ha anche il suo rovescio: due pericoli si nascondono in agguato.

Poulantzas si occupa quindi della reazione nemica e del possibile scontro tra un governo socialista e la base della società in modo a dir poco confuso. E, come abbiamo già notato, l'elezione dei partiti socialisti francese, spagnolo e greco dopo la morte di Poulantzas si è limitata ad aggiungere una nuova variante alla socialdemocrazia.

Per aggiornare la critica e l'alternativa anarchiche: un dibattito

Ciò che è significativo nel lavoro di Poulantzas è che rappresenta un tentativo di affrontare la questione del potere politico, dello Stato e la questione del processo di transizione. Sebbene Poulantzas neghi di star elaborando una teoria generale del potere e dello Stato, cionondimeno egli rappresenta la sempre più diffusa ammissione da parte marxista che quest'area è per loro estremamente importante, anche se debole. A sua volta, questa situazione è il risultato di un nuovo movimento articolatosi in

varie forme di democrazia diretta e dell'efficacia della critica anarchica. Il potere e lo Stato in quanto tali sono stati messi in discussione, non importa quanto direttamente o indirettamente.

Poulantzas ed i suoi colleghi non solo stanno lottando con la bancarotta della socialdemocrazia e del leninismo, ma, nel far questo, si stanno portando al limite del marxismo, se non oltre. Fatto significativo che è un segno dei tempi.

Sebbene la sua critica a queste due tradizioni sia utile, ancor più importante è la sua analisi dello Stato in quanto fenomeno particolare con una sua propria materialità distinta dalle 'categorie economiche', che riflette il rapporto di classe in qualunque società, all'Ovest come all'Est. Notevole anche la sua analisi sull'indebolimento dello Stato in contrasto con quella lugubre visione che lo vede come un travolgente Moloch, virtualmente onnipresente. Queste aperture pratiche e teoriche dovrebbero essere attentamente esaminate dagli anarchici in sfida a questa crescente tendenza 'post-marxista' ed a noi stessi.

Il lavoro teorico di Poulantzas, che nelle sue astrazioni è tanto speculativo quanto fenomenologico, si basa su una serie di affermazioni interne al discorso marxista. Quanto segue utilizza lo stesso approccio generale, tranne che il contesto è un discorso anarchico in cui vengono assunti dei riferimenti ed un linguaggio comune.

La critica di Poulantzas alla concezione leninista del doppio potere può essere vantaggiosamente esaminata come una critica indiretta a certi aspetti dell'idea anarchica di rivoluzione sociale. Se per l'anarchismo contemporaneo la rivoluzione sociale è ancor oggi solo un attacco frontale allo Stato, con il 'gran giorno' o uno sciopero generale che manda a pezzi l'intero edificio, allora dovremo aspettare a lungo prima di veder nascere un nuovo e più complesso luglio '36 spagnolo. Una tale prospettiva non riesce, palesemente, ad individuare determinati problemi.

Il primo di questi è un'incapacità a comprendere il processo dall'oggi al grande mutamento, nelle società capitalistiche tecnologicamente avanzate. Il secondo è la comprensione del problema della *transizione* dal momento del grande mutamento in a-

vanti, rivelatosi l'ostacolo più difficile della rivoluzione spagnola.

L'anarco-sindacalismo, nonostante i suoi ben noti limiti ci sembra più in grado di comprendere tale processo di quanto possa fare l'anarco-comunismo contemporaneo. Bisogna ammettere che, in generale, gli anarchici di tutto il mondo, oggi, sono sostanzialmente coinvolti in attività educativo-editoriali e/o nel cercare di far emergere gli impulsi libertari in certi movimenti di base come il movimento delle donne, quello ecologico o antimilitarista, *sperando* nei risultati. Altri sono invece coinvolti in varie forme di azione diretta vecchio-stile. Altri ancora stanno solitariamente soffocando nella disperazione, aggrappandosi al 'glorioso passato' o ad un ipotetico presente o futuro 'spontaneo'. Per quanto valide possona essere queste attività, nel complesso possono difficilmente costituire una teorica e pratica contemporanea coerente. Non ci deve quindi meravigliare che tanti radicali disillusi sia della socialdemocrazia sia dal leninismo non se la sono sentita di attraversare il Rubicone, avvicinandosi all' anarchismo.

E' necessario ribadire che quanto viene qui proposto non è una bozza definitiva, bensì una serie di affermazioni che possono essere esaminate con la prospettiva di sviluppare che possono essere esaminate con la prospettiva di sviluppare la tematica sul 'potere e la sua negazione' nella situazione attuale. E' un tentativo di essere concreti senza essere precisi, di essere pertinenti senza essere operativi[1]. Noi ci auguriamo che ne nasca un dibattito.

L'anarco-sindacalismo ha una sua specificità, vale a dire il posto di lavoro, l'economia produttiva nel suo insieme. L'anarco-comunismo, pur includendo l'economia, si focalizza sulla società nel suo insieme, in particolare sulla comunità.

La prima questione che andrebbe affrontata è la seguente:

[1] Alcuni passi in questa direzione son stati fatti da Murray Bookchin nei suoi scritti sul "municipalismo", pubblicati in The City and *Radical Social Change*, a cura di Dimitri Roussopoulos, e da Joan Freire sulla rivista portoghese "A Ideia".

lo Stato (tenendo conto delle sue debolezze, così come sono state esposte da Poulantzas) è una struttura uniforme dal vertice (le strutture statali centrali e regionali) alla base (le strutture statali locali)? Se è così, perchè le strutture statali locali, a livello municipale e metropolitano, sono tanto più deboli e indebolite dai 'più alti' livelli dello Stato?

La seconda questione da affrontare è la seguente: perchè i nuovi movimenti a favore della democrazia diretta di base hanno per lo più carattere urbano o comunitario? Sono forse le strutture locali più vulnerabili all'accerchiamento in quanto geograficamente più delimitate? Dato che le strutture locali hanno spesso minori mezzi di difesa, sono forse l'anello più debole della catena statale?

La terza questione da affrontare è la seguente: è vero che la domanda di democrazia diretta e di autogestione è in genere più concreta quando sorge dalla base di un organismo locale specifico (il posto di lavoro o una comunità urbana), ma si accoppia ad una più generale domanda di decentramento del potere nell'insieme della società?

Com'è possibile che il movimento per la democrazia diretta, che è un movimento diffuso (come osserva Poulantzas), il che rappresenta la sua forza, sia allo stesso tempo focalizzato in una direzione precisa, con i vantaggi di una certa visione del doppio potere, ma evitando il rischio di un nuovo statalismo?

C'è qualche prova che le strutture politiche ed economiche statali a livello locale/municipale presentano una morfologia diversa rispetto ai 'più alti' livelli dello Stato, per ragioni storiche e politico-economiche, il che può essere significativo per un processo di accerchiamento di quella parte dello Stato che in una società complessa è più debole e vulnerabile alla disintegrazione. Lo Stato centrale è stato costruito a spese del potere locale ed è assolutamente contrario a delegare qualsiasi significativo potere politico o economico. Le strutture statali municipali, a loro volta, sono assolutamente contrarie a delegare qualsiasi potere agli organismi di quartiere.

In Canada, le città sono, costituzionalmente, le creature politiche dei governi provinciali, da cui dipendono completamente. In Francia le città ed i comuni dipendono completamente dal

governo centrale. In Gran Bretagna, sebbene i comuni abbiano più potere che in altre nazioni, non appena questo potere viene esercitato in aree all'interno della 'sfera di competenza del governo centrale' sorgono forti contrasti. Recentemente, un certo numero di comuni britannici hanno reagito all'impatto delle lotte popolari del movimento per il disarmo anti-nucleare, dichiarandosi zone escluse dall'armamento nucleare e rifiutandosi di entrare a far parte di qualsiasi piano di difesa civile o di qualsiasi esercitazione voluti dal governo centrale. E' questo uno dei motivi per cui il governo Thatcher ha inserito nel proprio programma elettorale l'abolizione, ad esempio, del *London County Council,* cioè dell'effettivo governo di quella città. Negli Stati Uniti, il grosso movimento anti-nucleare si è originato in località che hanno cercato di esercitare un potere locale su una questione di vita o di morte, campo considerato sinora prerogativa esclusiva dello Stato nazionale.

E' possibile che l'anti-statalismo anarchico proponga un'alternativa unificante all'opposizione extra-parlamentare, un'alternativa che implichi la conquista delle strutture statali locali, attraverso il suffragio universale, ed il loro smantellamento a favore di organismi locali di democrazia diretta, tra loro federati? Può derivarne una prospettiva d'escalation del doppio potere che giunga ad attaccare lo Stato centrale? Se la spinta alla decentralizzazione, alla democrazia diretta ed all'autogestione sono chiaramente inserite nel programma dei gruppi extraparlamentari rivolti all'azione locale, e se questo movimento globale non solo sperimenta differenti tipi d'autogestione, ma ha già stabilito organismi embrionali di democrazia diretta nei quartieri o sul posto di lavoro, orientati verso il federalismo radicale, può tutto questo evitare il possibilismo ed un nuovo statalismo?

Ciò che non vogliamo è una situazione come quella portoghese, in cui coesistevano due poteri di sinistra: un governo di sinistra ed un secondo potere, composto da organismi popolari, che si scontravano tra loro. Ciò che auspichiamo è l'abolizione delle strutture statali locali con la socializzazione dell'economia urbana, non la loro graduale estinzione. E neppure siamo fautori dell'anarchismo in una sola città. Stiamo piuttosto suggerendo una focalizzazione geo-politica per l'anarchismo contemporaneo.

Vi sono ancora molte domande da porsi, che nè lo spazio nè gli attuali livelli della ricerca e del dibattito ci consentono di affrontare. Dobbiamo tuttavia ammettere sin d'ora che un tale scenario porterà a forti conflitti sociali e politici. Ma, sia che porti ad una sconfitta o ad un avanzamento, porrà nondimeno la questione del potere e della sua negazione all'ordine del giorno nell'ultimo quarto del secolo ventesimo. Un serrato esame del mutamento e della transizione deve rimanere al centro di un'alternativa anarchica contemporanea.

traduzione di Rossella Di Leo

centro studi libertari G. PINELLI

SEMINARI

14-15 maggio
VIOLENZA E NON - VIOLENZA NELLA TRASFORMAZIONE SOCIALE con Giuliano Pontara

8 ottobre
COMUNITA`: DALL'UTOPIA ALLA REALTA´ con Mario Marrone

5-6 novembre
L'IMMAGINARIO SOCIALE con Cornelius Castoriadis

I seminari si terranno nella Sala Pinelli, v.le Monza 255, Milano, con inizio alle ore 15 del sabato. Per motivi di funzionalità il numero dei partecipanti ai seminari sarà limitato ad una trentina. Le schede di partecipazione devono essere inviate almeno 20 giorni prima dei seminari.
Quota di partecipazione per ogni seminario: L. 3.000 per i soci del Centro - L. 5.000 per i non soci. La quota d'iscrizione al Centro per il 1983 è di L. 10.000.

dibattito

potere - autorità - dominio

Il campo semantico del *potere* copre praticamente tutti gli aspetti del comportamento sociale. Si può dire: il potere dello Stato, il potere dell'amicizia o della volontà, il potere di fare, il potere di comandare e di farsi obbedire. Si può includere la parola potere in una miriade di contesti differenti. Ed il significato della parola varierà in funzione della determinazione contestuale. Così possiamo leggere, nell'articolo del compagno Bertolo (Volontà 2/83), che se collochiamo i concetti espressi dai termini dominio, autorità, potere, su uno spettro di significato che va da un polo positivo ad un polo negativo con riferimento ai valori (anarchici, ma non solo) di libertà e di ugualianza, il termine autorità si ubica generalmente in posizione mediana di neutralità, il termine dominio tende al polo negativo ed il termine potere copre tutto lo spettro; grazie alla sua polivalenza semantica.

Sono fondamentalmente d'accordo con Bertolo su quelli che considero i due aspetti essenziali del problema: 1) esiste una funzione irriducibile, una capacità (potere?) sociale necessaria e positiva di normatività e di istituzionalizzazione che è la base della libertà dell'uomo, una funzione che io chiamerei capacità simbolico-istituente dei gruppi umani; 2) l'espropriazione, generalmente ad opera di una minoranza, di questa funzione sociale ritorna sulla società globale come *dominio*.

La critica anarchica è specificamente diretta contro questa definizione di potere o dominio politico.

Tuttavia, un campo semantico, in ogni struttura sociale costruita sull'esistenza del dominio politico è percorso da linee di forza, da stragie politiche. Ogni società *è* una istituzionalizzazione simbolica proprio come il linguaggio; le aree del sociale e del linguaggio sono interconnesse. Perciò, una volta costituitosi il dominio come potere politico, la parola *potere*

non è più neutra in nessun contesto, attrae su di sè e suscita in qualche punto, vicino o lontano dal suo campo semantico, un riconoscimento della sua determinazione forte: potere =dominio.

Questa equazione, potere = dominio, è la causa di quella che si può chiamare bulimia semantica del potere. Ed è una strategia politica che copre l'intero spazio dello Stato.

Mi spiego. La filosofia politica ha scoperto che le relazioni di potere non hanno un centro, sono in ogni interazione umana; come dicono alcuni autori, il potere non viene dall'alto verso il basso, dal vertice della piramide sociale (dominante) verso la base (oppressa), bensì è al contrario ascendente e consegue ad una funzione sociale di base che si esprime sia a livello micro (relazioni familiari, di coppia, comunitarie) sia a livello macrosociale (Stato e suoi apparati di controllo sociale, nazioni, relazioni internazionali). Questo modo di vedere è solo parzialmente vero e, non discriminando tra la capacità simbolico-istituente ed il dominio, è funzionale alla ricerca di legittimazione ideologica da parte del potere politico. Quel che succede in realtà è che l'esistenza del dominio introduce in ogni relazione asimmetrica - adulto/minore, uomo/donna, bello/brutto, ecc. - la relazione ultima dominante/dominato.

E' per questo che non credo, al contrario di quanto propone Bertolo, che in una strategia anarchica convenga chiamare *potere* la funzione regolativa sociale, la produzione e l'applicazione di norme, propria alla vita sociale. Come dice lui stesso, in campo anarchico potere, autorità e dominio sono usati abitualmente come sinonimi e quindi in senso negativo. Io penso che la critica radicale del potere debba accettare come un fatto sociale questa determinazione ultima del dominio e dare perciò al potere il suo senso forte di oppressione, di coazione, perchè questa critica possa porsi in tutta l'ampiezza della sua potenzialità negativa.

La discriminazione concettuale proposta dall'articolo di Bertolo è importante e necessaria, ma una volta fattala non dobbiamo lascire che la strategia inconscia veicolata dalle parole consenta ai seguaci del potere d'introdurre surrettiziamente le basi della legittimazione del loro dominio.

Eduardo Colombo
(trad. A. Bertolo)

Comincerò con una osservazione generale che mi pare importante. Il saggio di Amedeo Bertolo (Volontà, 2/83) vuole presentarsi e si presenta come un modello puro di ragionamento, privo cioè di ogni riferimento e di ogni contesto storico concreto. Non vi sono nel suo discorso nè soggetti sociali specifici (classi, ceti, gruppi) nè, di conseguenza, la descrizione storico-dinamica della formazione e del funzionamento del potere in una società storicamente considerata. Si tratta, in altre parole, di un ragionamento anarchico di valenza "universale" che può essere applicato a qualunque società storica esistente.

Il significato di questo "uni-

versalismo" è molto importante per la storia del pensiero anarchico perchè esprime l'approdo logico di una evoluzione che sempre di più ha voluto disancorare la comprensione della realtà presente (in qualunque forma questa si manifesti) da contingenze insignificanti proprio dal punto di vista di ciò che più sta a cuore ad un pensatore anarchico: la comprensione stessa del potere nella sua presenza universale. Voglio dire con questo che soltanto con un approccio epistemologico "universalistico" si può comprendere la presenza e l'essenza di questa realtà. Precisamente comprenderla nelle sue determinazioni ultime, vale a dire nelle strutture costanti che presiedono alla formazione di *ogni* potere storicamente considerato. Il metodo di Bertolo riflette insomma con grande coerenza, in una sorta di sincronismo formale, l'oggetto stesso dell'indagine nel senso che indica il significato della categoria "potere" nella sua universalizzazione.

Naturalmente il punto di vista anarchico universalizza tale categoria analizzando e giudicando poi le sue espressioni storico-concrete nella misura in cui universalizza il concetto opposto, cioè la libertà. E in effetti, in questo saggio, il ragionamento sul potere si presenta inestricabilmente intrecciato con quello sulla libertà fino al punto (paradossale per un disorso anarchico) che non si può pensare la libertà senza pensare contemporaneamente ad un universale ed effettivo esercizio del potere.

E con questo entro nel vivo del ragionamento di Bertolo, affermando innanzitutto che non voglio discutere sulla definizione semantica dei tre termini (potere, autorità, dominio). Personalmente mi convince, ma come afferma lo stesso autore, non è decisiva la definizione ma la concettualizzazione. E qui va sottolineato quanto ho detto sopra: la concettualizzazione che egli dà del potere, quale funzione regolativa sociale, ("la produzione e l'applicazione di norme e sanzioni") è strettamente intrecciata con quella della libertà come autodeterminazione ("l'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole"). Infatti il concetto di libertà, nel suo ragionamento, si sostanzia non attraverso una negazione ma con l'affermazione data, per l'appunto, dal grado di partecipazione "al processo regolativo perchè l' individuo è tanto più libero (...) quanto più ha acceso al potere".

Stando così le cose, si deve registrare una svolta "epocale" nella storia del pensiero anarchico dal momento che da Godwin a Kropotkin, via Proudhon e Bakunin, la libertà è stata quasi sempre concepita e definita in chiave giusnaturalistica. In altri termini, le norme venivano pensate quale *espressione* spontanea e naturale del comportamento umano una volta che l'uomo fosse stato liberato dalla presenza del potere. Non vi era una molteplicità di modi di pensare la libertà (così come si desume dalla definizione "l'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole") ma, in un certo senso, un modo solo, e precisamente quel modo che identifica le norme come espressione naturale e spontanea di un comportamento libero.

Parlo di svolta "epocale", se mi è consentita questa interpretazione, in quanto quello di Bertolo è appunto un passaggio da una concezione giusnaturalistica ad u-

na concezione di positivismo giuridico: la libertà è una costruzione volontaria e "arbitraria", perciò un superamento culturale della naturalità umana (che per Bertolo rimane, fra l'altro, insondabile e quindi indefinibile).

Se non che questa concettualizzazione del potere, definita rispetto alle altre due concettualizzazioni - quella del dominio e quella dell'autorità - pare a me che finisca per riallacciarsi nuovamente ad una visione illuministica. Per un verso la formazione del potere è "terra di nessuno", zona "neutra" dove può nascere - dentro le possibilità delimitate dalla griglia storica e naturale esistente - tutto e il contrario di tutto; per un altro verso il potere risulterebbe, in una società anarchica, alla fin fine assolutamente superfluo dal momento che l'attinenza alle norme ("non si ubbidisce alle norme, ci si attiene alle norme") si risolverebbe per l'appunto in modo "armonioso" e "naturale". Esso cioè finirebbe col vanificarsi in una sorta di consenso generalizzato (interiorizzazione culturale delle norme e delle sanzioni) e non traumatico rispetto a quella costrizione volontaria e "arbitraria" delle stesse norme e sanzioni precedentemente concepite.

D'accordo, ma come si può pensare una produzione *culturale* di norme (cioè costituzionalmente precaria) che funzioni come fosse il risultato di una armoniosa sintesi *"naturale"* del comportamento umano collettivo? Mi pare un'aporia. Un'aporia nel senso che le sanzioni stabilite dal "potere libertario" credo sarebbero insufficienti a mantenere funzionante quell'*attinenza* alle norme ricercata quale alternativa libertaria all'*obbedienza* alle leggi del potere-dominio.

Dico questo perchè se risulta felice la chiave proposta da Bertolo, la suddivisione dei tre concetti (potere, autorità, dominio) in quanto applicabile, come egli afferma, ad una serie di discipline e di problematiche dualistiche e contraddittorie, d'altro lato non mi convince completamente in quanto non riesco ancora pensare il potere (anche tenendo fermo il suo concetto) se non in termine *di rapporti di forze.*

E' su questo difficile crinale che si misura, fra l'altro, la distinzione fra liberalismo e anarchismo, fra il potere concepito come minimo potere e il potere concepito come estensione generalizzata, universale del suo esercizio, che proprio il saggio di Bertolo mette bene in rilievo.

A mio avviso Bertolo riscopre in chiave culturalistica quel superamento della politica (intensa come potere-dominio) che l'anarchismo "tradizionale" dava in chiave giusnaturalistica e illuministica. Che la formazione del potere sia senz'altro ascrivibile all'interno della formazione culturale delle norme, non c'è dubbio; il potere però (sempre secondo la definizione di Bertolo) mi pare *qualcosa di più* di una produzione culturale di norme e di sanzioni. Precisamente lo definirei come quella specifica produzione di norme e di sanzioni volta a risolvere quella oggettiva, *insuperabile* conflittualità di interessi che si crea in *ogni* società umana. Allora, domando, come vengono risolti questi conflitti di interesse, cioè questi rapporti di forza? Credo sia questa la domanda che si deve porre dopo questo saggio decisivo e chiarificatore.

Nico Berti

Più che motivi di critica, ho ragioni di consenso verso la relazione di Amedeo Bertolo presentata al Seminario di Saignelégier il luglio scorso. Ho detto, nel corso della discussione al *Café du Soleil,* che tale relazione è, a mio avviso, il lavoro più importante compiuto da Bertolo in questi anni, e di ciò sono convinto anche dopo che il dibattito e gli interventi dell'autore hanno messo sul tavolo le implicazioni e i risvolti di quella relazione. Tuttavia, non sono rimasto totalmente soddisfatto dall'indicazione di quelle che per Bertolo sarebbero le condizioni del *dominio.*

Comincio dalle ragioni di consenso, per svolgere in seguito quelle di critica. Innanzitutto, condivido l'ambito culturale in cui Bertolo si muove. Bertolo utilizza ampiamente la prospettiva culturalista nello studio dei fenomeni sociali. Sostiene cioè che i fenomeni sociali e la stessa natura dell'uomo non sarebbero comprensibili se non si tenesse conto che la realtà è tale per l'uomo attraverso uno schermo simbolico che gliela rende significante. L'uomo, secondo questa prospettiva, non registra la realtà così come essa è, ma la interpreta, in un certo senso la costituisce...

... Fin qui le ragioni di consenso con il saggio di Bertolo, che è poi consenso col nocciolo delle sue tesi. Dove non mi trovo più d'accordo è quando - cosa che ha fatto in maniera più esplicita a Saignelégier - Bertolo aggiunge che carattere fondamentale del dominio è che vi sia monopolio del potere di una parte della società sul resto della società. Per ciò, ero d'accordo con Tomàs Ibañez quando affermava che può esservi dominio senza che vi sia un'istanza separata della società (intendendo per istanza separata un gruppo sociale determinato).

Non nego il fatto che nelle società di dominio (o almeno nella loro quasi totalità) vi siano un gruppo di dominatori e un gruppo di dominati. Voglio dire piuttosto che questo è un effetto di qualcosa che sta a monte e che si collega strettamente alla natura di norma del potere politico. Io ritengo che vi sia dominio là dove il sistema normativo di una società si sia ipostatizzato, assolutizzato, alienato dai suoi produttori, e reso a questi incontestabile e inaccessibile. Il dominio, cioè, è un fatto astratto per eccellenza, tanto astratto che tende, creando uno spazio vuoto nella struttura sociale, a riempirsi di carne umana attirando nei suoi territori un gruppo che da quel momento si farà dominatore e istanza separata. Come faremmo - domando a Bertolo - a spiegare cos'è lo Stato attraverso la sua definizione di dominio in termini di gruppo separato? Lo Stato è identificabile in un gruppo particolare di persone?
O non è esso piuttosto proprio questa terribile astrazione della regola sociale che si dichiara come tale?
Il dominio è di per sè anonimo, senza volto. Se nel passato ha rivestito la maschera del Principe, nei tempi moderni esso mantiene ed esalta la propria anonimità. Lo Stato è il dominio anonimo che non si concentra più in un essere fisico, ma che resta astratto, che anzi sacralizza l'astrazione, meglio la eleva a persona, a soggetto (si pensi alla teoria della persona giu-

ridica). Ciò forse è dovuto alle energie alienanti, alle potenzialità di alienazione, liberate dalle due grandi rivoluzioni dei tempi moderni: quella industriale e quella democratica.

E' noto che fino a l XVI - XVII secolo lo Stato è il principe, sua proprietà personale: fino all'unità d'Italia, ad esempio, la denominazione ufficiale dello Stato piemontese era "gli Stati di S.M. il Re di Sardegna". *L'Etat c'est moi* può ben dire Luigi XIV. Ma potrebbe oggi dire lo stesso un qualunque, seppure importantissimo uomo politico? Le Brigate Rosse credevano di avere identificato in Moro il cuore dello Stato. Moro è stato ammazzato, ma lo Stato non ha subito la minima scossa. Lo Stato non ha cuore.

Si pensi ancora alle società primitive, troppo spesso idealizzate e acriticamente viste come esempi di società libertarie. In queste società, in genere, l'individuo è annullato, esso è tutt'uno col corpo sociale, la sua vita è rigidamente scandita dalla tradizione e dal mito. In molte di esse manca ciò che potrebbe dirsi un gruppo dominante, eppure lo stesso Bertolo ci diceva al *Café du Soleil* che per lui quelle società da un punto di vista libertario, risultano ampiamente insoddisfacenti.

Perchè Bertolo rispondeva dicendo che per lui il fatto che non vi sia dominio, che vi sia una gestione diffusa del potere, è una condizione necessaria ma non sufficiente perchè si possa affermare l'esistenza di una società libertaria. Certo - aggiungo io -, perchè se definiamo, come fa Bertolo, il dominio in termini di gruppo dominante, restano fuori delle altre possibilità di alienazione del potere. Gestione diffusa del potere per Bertolo significa riduttivamente che tutto il corpo sociale abbia emanato la norma. Per me significa qualcosa di più: che il corpo sociale possa anche, non solo emanare, ma discutere, contestare e modificare le norme che lo regolano. Altrimenti corriamo il rischio in cui incappano i pensatori idealisti: quello di assolutizzare la norma, tanto più se la riteniamo il frutto di tutta la società e come tale per definizione voluta da tutti. E, forse che alcune delle dottrine da cui nasce lo Stato moderno non postulano la volontà generale del corpo sociale come base dell'edificio statale?

A questo punto non è inutile una citazione di Hobbes: "*L'unione* così fatta si chiama *Stato* o *società civile*, e anche *persona civile*. Infatti, essendo *unica* la *volontà* di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo* nome, da tutti gli individui particolari, poichè ha suoi diritti e sue proprietà. Così che nè un cittadino, nè tutti i cittadini insieme (eccettuato quello la cui volontà sta per la volontà di tutti), devono essere *considerati* come lo *Stato*. Dunque lo STATO (per definirlo) è una *persona unica*, la cui *volontà*, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la volontà di tutti costoro; così che può usare delle forze e delle facoltà dei singoli, per la pace e la difesa comune".

Come si vede Hobbes, che è un teorico dello Stato assoluto (dice anzi che non può esservi Stato che non sia di per sè assoluto), fonda questo, precedendo di un secolo Rousseau, sulla nozione di volontà generale. Lo Stato moderno, il

potere astratto per eccellenza, trova la sua fondazione, nel suo più coerente teorico, in un concetto che un secolo più tardi sarà ritenuto fonte della rivoluzione democratica. Non dovrebbe sfuggire a nessuno che il concetto di volontà generale vuole esprimere l'idea che il potere proviene dall'insieme della comunità collettivamente considerata. Ciò significa che l'idea di una gestione collettiva del potere (per quanto iniziale) non è in contraddizione con l'affermazione di un potere assoluto ed astratto (e quanto più astratto tanto più assoluto). Inoltre, non va dimenticato, le norme di qualunque società sono, in senso latissimo, il prodotto della generalità dei suoi membri, proprio perchè la regola è costitutiva dell'essere uomo in società e la libertà (come non-istintualità) è la condizione esistenziale di questo strano animale che Cassirer definisce "simbolico".

Eduardo Colombo, intervenendo in parte sulle mie critiche alla relazione di Bertolo, aveva rilevato nelle mie parole una certa confusione tra i concetti di norma e di dominio. Colombo aveva tenuto a ribadire che la significazione ha bisogno di un "terzo operatore" e che questo terzo elemento è proprio la norma o la regola. La regola è necessaria per la significazione, e sarebbe arbitrario identificarla col dominio. Se si facesse ciò - avvertiva Colombo -, tutto diverrebbe articolazione del dominio. Colombo aveva aggiunto anche che la regola è uno spazio vuoto, che può essere riempito di qualunque contenuto.

Io sono su ciò del tutto d'accordo con Colombo. Non ho, infatti, mai sostenuto che la regola e il dominio coincidono. A mio parere, il dominio è un modo di articolarsi della regola, segnatamente quella regola che perde il contatto con la materialità sociale che la ha prodotta. Certo, tra regola e spazio sociale vi è uno scarto non componibile. Ma non è la presenza di tale scarto a produrre la situazione di dominio, bensì la mancanza di quei contatti che fanno sì che tra regola e socialità vi sia un rapporto tale che la socialità possa di continuo irrompere nello spazio della regola. Non è, quindi, la presenza dello scarto, ma le dimensioni di esso, che ci dicono se ci troviamo dinanzi a mero potere o a dominio.

Tutto ciò può sembrare terribilmente astratto, ma invece è assai semplice e concreto. Cosa ha fatto che la democrazia ateniese sia ricordata come un magnifico esempio di gestione dal basso della società? Il fatto che le norme della comunità erano discusse, poste e abrogate dall'assemblea dei cittadini. Discusse, poste e abrogate, cioè una volta poste non assolutizzate ma viste sempre come prodotto di tutti e da tutti rifacibile. Là dove, anche se le norme fossero poste dalla comunità ed avessero un contenuto libertario ed egualitario, queste non potessero essere discusse e riformate da tutti, noi saremmo tuttavia in presenza di una situazione di dominio. Non è il suo contenuto, come sostiene Colombo, ma il suo rapporto con la materialità sociale ciò che qualifica la norma e che può farla scivolare dal momento del potere, che le è intrinseco, a quello del dominio, che ne è una possibilità.

Massimo La Torre

MALATESTA
RIVOLUZIONE E LOTTA QUOTIDIANA

scritti scelti del più famoso anarchico italiano
a cura di Gino Cerrito

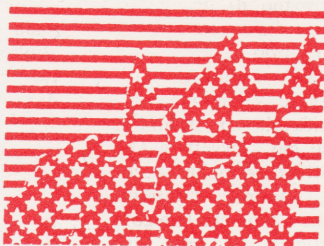
EDIZIONI ANTISTATO

00 pagine
000 lire

le origini del pensiero liberale e libertario negli Stati Uniti
con un saggio sull'anarchismo americano di Ronald Creagh

Rudolf Rocker

Pionieri della libertà

EDIZIONI ANTISTATO

232 pagine / 6.000 lire

er richieste: Edizioni Antistato
a G. Reni 96/6, 10136 Torino
edizioni in contrassegno
con versamento sul c.c.p. 19476100
testato a Roberto Ambrosoli

volontà

rivista anarchica trimestrale

anno XXXVII
n. 3/1983
spedizione in abbonamento postale gruppo IV - Venezia
taxe perçue
tassa pagata